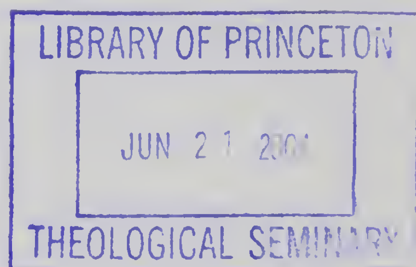

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 2 1
THEOLOGICAL SEMINARY

14



ANALES

DE LA
FACULTAD DE TEOLOGIA
1962



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATOLICA DE CHILE

Precio del ejemplar: E° 2; Extranjero: US$ 2.00

ANALES
de la
FACULTAD DE TEOLOGIA
de la
UNIVERSIDAD CATOLICA
DE CHILE



DIRECTOR
ANTONIO MORENO C.

Redacción y Administración:
Avda. B. O'Higgins 224 - Teléfono 31515
Santiago - Chile

Nº 14 SUMARIO 1962

Con las debidas licencias.

La Curia diocesana

Fr. Carlos Oviedo Cavada, O. de M.
Vice-Decano de la Facultad de Teología
de la Univ. Católica de Chile y profesor
de Derecho Canónico.

1. El Código de Derecho Canónico aún es susceptible de comentarios que aporten una contribución a su estudio científico, a pesar del tiempo transcurrido desde su promulgación y que canonistas de todas las Universidades y de todas las latitudes lo han estado tratando de continuo en estudios y monografías, en comentarios generales y particulares. Quedan todavía aspectos importantes que deben ser objeto de un más profundo y sistemático estudio, pues, a veces el método eminentemente exegético usado en su explicación ha limitado comentarios que debían ser más amplios. Desde el momento que una legislación posterior al *Código* (1) comenzó a completar sus lagunas o a perfeccionar o a modificar sus prescripciones, se ha hecho necesaria una serie de estudios más complejos que el dictado por la simple explicación de los cánones. Más aún, al encontrarnos en estado de reforma del *Código* desde el anuncio hecho por S.S. Juan XXIII el 25 de enero de 1959, los actuales estudios sobre él mismo necesitan proyectarse hacia una legislación futura. Es decir, el canonista o el estudioso debe hoy día extender su explicación hasta una posible nueva ordenación canónica, aportando elementos que sirvan al progreso del Derecho, que por ser una ciencia práctica debe ser fiel a su misión y característica de servir a la vida social de la Iglesia.

---

(1) En adelante citaremos el Código de Derecho Canónico simplemente como *Código*, y cuando transcribamos algunos cánones usaremos generalmente la traducción española de la B.A.C., ed. 4.ª, Madrid, 1952. La referencia completa que haremos de algunos cánones está hecha en gracia a la comodidad del lector.

2. Ofrecemos en seguida un comentario sobre la Curia diocesana (cap. IV, del tít. VIII *De la potestad episcopal y de los que participan en la misma,* de la Parte primera *De los clérigos,* del Libro II *De las personas,* del *Código*); que estudiaremos de acuerdo a una presentación integral en la legislación canónica actual y a la que de ella debe esperarse en una ordenación futura, situándola en la problemática más exacta que existe hoy día a su alrededor.

3. La Curia diocesana es el conjunto de personas y de organismos al servicio del Obispo para el gobierno espiritual y temporal de la diócesis. Ella está en función de las actividades del Obispo en todo el ámbito en que éste debe ejercitar su ministerio pastoral. De esta manera, la Curia diocesana debe estar de tal modo acomodada a las necesidades del teritorio episcopal que ella dé una eficaz respuesta a todos los problemas que comprende la actividad pastoral: problemas del gobierno eclesiástico en sí mismo y problemas de promoción de una vida eclesiástica más intensa y extensa, según el crecimiento y evolución de diversos factores que debe considerar la solicitud pastoral; en una palabra, abarcar toda la problemática que la *actual* vida de la Iglesia presenta en un determinado territorio, no sólo diocesano sino también regional. Por esto, la Curia diocesana debe estar en un plan de acomodamiento y adaptación que efectivamente responda a los cambios y circunstancias de los tiempos. La administración pastoral no puede ser en 1962 como era en 1900, ni siquiera como se le exigía cuando se redactaba el *Código*, que respondía a una situación anterior a la primera guerra mundial; y no puede ser como entonces, porque las exigencias y problemas de la sociedad actual no son los mismos que en 1900 ni en 1914.

4. Frente a esta misión de servicio de la Curia diocesana debe considerarse si las normas contenidas en el *Código* son realmente válidas, es decir eficaces en sí mismas para el actual gobierno diocesano; en otras palabras, si las prescripciones del *Código* sean suficientes para afrontar toda la problemática que el gobierno pastoral ofrece en la compleja situación actual del mundo y de la Iglesia.

Para hacer este examen nos situamos ante una Curia correspondiente a una diócesis media y considerándola solamente desde el punto de vista del Derecho común. A pesar de esto último, nos permitiremos, a veces, hacer en notas algunas referencias al Derecho particular chileno.

5. En general, la Curia diocesana en cuanto tal, ha sido sólo recientemente objeto de un estudio especial de parte de los canonistas, y muy somero, como observaremos en seguida. Cuando se comentaba el Derecho antiguo o de las Decretales, los canonistas seguían, hasta el siglo pasado, estrictamente el orden de los cinco libros de las Decretales, y, por tanto, la Curia diocesana quedaba completamente marginada. Más tarde, se comenzó a estudiar el Derecho de las Decretales en forma diversa, es decir de un modo más orgánico y sistemático, y entonces la Curia diocesana aparece tratada no todavía en cuanto tal, sino en razón de las personas que más necesariamente estaban al servicio del Obispo en el régimen de gobierno diocesano, y por eso los títulos

con que viene en los comentarios es siempre más o menos *De ministris iurisdictionis episcopalis* (2).

6. El Código de Derecho Canónico no da una definición de Curia diocesana, ni siquiera indica expresamente su finalidad, sino que directamente declara quiénes la componen. El can. 363, § 1 dice: "La Curia diocesana consta de aquellas personas que ayudan, en el gobierno de toda la diócesis, al Obispo o al que rija la diócesis en lugar de él". En seguida, en el § 2 enumera las principales personas a que se refiere el párrafo anterior: "Por lo tanto, a ella pertenecen el Vicario General, el provisor, canciller, fiscal, defensor del vínculo, jueces y examinadores sinodales, párrocos consultores, auditores, cursores y alguaciles". Decíamos que aquí se nombran las principales personas, porque no se trata de enumeración taxativa, toda vez que el mismo *Código*, en otros lugares, indica otras personas como los censores de libros (can. 1393) y quienes pertenecen al Consejo diocesano de administración de bienes temporales (can. 1520, § 1). Es curioso, por otra parte, notar que el can. 363 no tiene ninguna fuente en el Derecho anterior al *Código*.

7. Para el común de los comentadores del *Código*, el can. 363 ha servido también como definición de la Curia diocesana (3), a pesar del paralelismo en que la sitúan con la Curia Romana, que en sus comentarios ocupa una más amplia descripción, y por consiguiente se la ha tratado circunscrita casi estrictamente al oficio o actividad de las personas que integran la Curia, enumeradas en el can. 363, § 2. Queremos decir que los comentadores del *Código*

---

(2) Aichner, Simón. *Compendium Iuris ecclesiastici.* Brixinae, 1915, ed. 12.ª, p. 430 ss.

Craisson, D. *Manuale totius Iuris Canonici.* Pictavii, 1880, t. I., ed. 6.ª, p. 392.

Lequeux, J. F. M. *Manuale compendium Iuris Canonici.* Parisiis, 1850, t. I., ed. 3.ª, p. 461 ss.

Soglia, Ioannes Card. *Institutiones Iuris Privati.* Paris, ed. 2.ª, p. 230 ss.

Wernz S.I., Franciscus X. *Ius Decretalium.* Prati, 1915, t. II, pars II, p. 633. ss.

(3) Beste O.S.B., Uldaricus. *Introductio in Codicem.* Neapoli, 1956, p. 291 ss.

Capello S.I., Félix. *Summa Iuris Canonici.* Romae, 1945, vol. I, ed. 4.ª, pp. 363-364.

Ciprotti, Pio en *Enciclopedia Cattolica*, t. IV, col. 1078.

Claeys Bouúaert - Simenon. *Manuale Iuris Canonici.* Gandae et Leodii, 1934, t. I, ed. 4.ª, p. 280.

Cocchi, Guidus. *Commentarium in Codicem Iuris Canonici.* Taurinorum Augustae, 1931. Lib. II, t. III, ed. 3.ª, p. 262 ss.

Coronata O.F.M. Cap., Matheus Conte a. *Institutiones Iuris Canonici* Taurini, 1928, vol. I, p. 480.

Ferreres S.I., Juan B. *Instituciones canónicas.* Barcelona, 1918, t. I, p. 255 ss.

Mörsdorf, Klaus. *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici.* München, 1959, p. 426 ss.

Naz, Raoul. *Traité de Droit canonique.* Paris, 1946, t. I, p. 453 ss.

Prümmer O.P., Dominicus. *Manuale Iuris Canonici.* Friburgi Brisgoviae, 1933, ed. 2.ª, p. 175 ss.

Raus C. SS.R., J.B. *Institutiones Canonicae.* Lugduni-Parisiis, 1931, ed. 2.ª, p. 207 ss.

Regatillo S.I., Eduardus F. *Institutiones Iuris Canonici.* Santander, 1956, ed. 5.ª, p. 355 ss.

han seguido así la línea de los últimos comentadores de las Decretales, estudiando la Curia diocesana en razón de las personas que la componen. Los comentarios del Código, por lo tanto, no han progresado en tal estudio respecto al antiguo Derecho.

8. Esta descripción —o definición, a veces— de la Curia diocesana, tal como se propone es evidentemente incompleta, pues como decíamos al comienzo, ella está constituída no sólo por un conjunto de personas al servicio del Obispo en el gobierno de la diócesis, sino también por un conjunto de organismos que existen para este efecto, y de los cuales el *Código* explícitamente enumera dos, el Consejo de administración de bienes temporales (can. 1520) y el tribunal diocesano (can. 1572 ss.). Estos organismos, de ninguna manera pueden ser considerados o estudiados en razón de las personas que los integran sino todo lo contrario, éstas en razón de aquéllos. Además está el hecho que una progresiva legislación pontificia —dimanante del mismo Sumo Pontífice o de las Sagradas Congregaciones— ha ido prescribiendo o recomendando la erección de otros nuevos organismos curiales y que los comentadores del Código generalmente han desvinculado de la Curia diocesana, para tratarlos en relación a las materias que corresponden, como por ejemplo la Comisión de Arte sagrado o el Oficio catequístico, cuando estudian los cánones referentes al derecho litúrgico o a la institución catequística, respectivamente.

9. Por todo esto, la Curia diocesana debe ser descrita en su integridad, es decir que junto a la finalidad que desempeña, se le asigne realmente ese doble conjunto que la compone, de personas y de organismos, al servicio del Obispo en el gobierno de la diócesis, especialmente cuando el progreso de la legislación a este respecto ha hecho crecer su complejidad no en razón de personas sino de organismos, como veremos más adelante.

10. Al principio nos hacíamos la pregunta si las normas contenidas en el *Código* eran válidas, es decir eficaces en sí mismas, para el actual gobierno diocesano. Y ciertamente, de los elementos que él entrega en los cc. 363; 1393 y 1520, § 1 que ya enumeramos, la respuesta no puede ser sino negativa. Hay muchos otros problemas, exigencias y circunstancias que requieren su respectiva respuesta en la Curia, y que el *Código* no consulta absolutamente.

11. Sin embargo, esta estructura así tan embrionaria como es la que ofrece el *Código* no puede reputarse principalmente a un defecto jurídico en materia tan importante, como es la organización del gobierno diocesano, porque el *Código* ha dejado un amplio margen para que un activo Derecho particular, consideradas todas las circunstancias de lugares y tiempos, pudiera adoptar debidamente las providencias más necesarias y oportunas. La forma de este Derecho particular está primeramente en la potestad administrativa del Obispo residencial, y tiene todavía otras expresiones más complejas y solemnes en los sínodos y concilios. Desgraciadamente la disciplina sinodal (4) y con-

(4) can. 356, § 1. "En todas las diócesis se debe celebrar, al menos cada diez años, Sínodo diocesano, en el cual únicamente se tratará de las cosas concernientes a las necesidades o utilidad particulares del clero y pueblo de la diócesis".

ciliar (5) en casi toda la Iglesia latina ha pasado un período de verdadera decadencia después de la promulgación del *Código;* a veces ha significado continuar más bien en un antiguo desuso en algunos países o circunscripciones eclesiásticas. No contamos en esta disciplina a los Concilios plenarios que tienen un carácter extraordinario (cfr. can. 281). De este modo, la estructura y organización de la Curia diocesana, en muchas regiones de la Iglesia, ha estado ceñida casi estrictamente a lo que el *Código* establece, por defecto de desarrollo del Derecho particular (6).

12. En el presente estudio, en primer lugar, nos ocuparemos de enumerar las personas y organismos que componen la Curia diocesana a norma del *Código;* y haremos una simple enumeración, por ser un asunto tratado en todos los comentarios generales del *Código.* En segundo lugar, describiremos los organismos que sin estar incluídos en el Código, han sido prescritos o recomendados por el Derecho común, y nuestra descripción será muy breve, por estar suficientemente explicados en los respectivos documentos que serán citados como origen de dichos organismos. En su enumeración seguiremos el orden cronológico en que han sido prescritos o recomendados por la Santa Sede. En tercer lugar, propondremos aquellos organismos que debieran integrar la Curia diocesana. Finalmente, haremos algunas reflexiones sobre la administración diocesana frente a problemas nuevos que se presentan por las actuales exigencias que se advierten relativamente a su personal y a la división territorial.

En Chile después de la promulgación del Código se han celebrado solamente tres Sínodos: en Ancud en 1954, en Puerto Montt en 1957, y en Copiapó en 1960.

(5) can. 283. "En cada provincia eclesiástica se debe celebrar Concilio provincial cada veinte años por lo menos".

(6) El *Primer Sínodo Romano* (1960) en los arts. 12 - 18 se ocupa de la Curia Diocesana, pero en la misma forma que el *Código;* sin embargo en diversos otros artículos trata de otros organismos que la integran: *Opus diocesanae Adsistentiae* (arts. 682 - 684), *Consilium dioecesanum artis sacrae* (arts. 738 - 740), *Consilium dioecesanum de Musica sacra* (art. 575), *Consilium Liturgicum dioecesanum* (art. 560), *Consilium dioecesanum sacris iuvandis Missionibus* (art. 229), *Commissio spectaculis vigilandis* (art. 697).

El Sínodo de la Arquidiócesis de Santiago (1895) contiene valiosas normas relativas a la organización de la Curia en los títulos *Del Aula Episcopal* y *De la Curia Eclesiástica* del Libro I, en los que además de las personas tradicionales que integran la Curia en su doble sección administrativa y judicial, se enumeran los siguientes organismos: Prefectura litúrgica (arts. 146 - 149), Economato diocesano (arts. 150 - 153), Contaduría diocesana (arts. 154 - 160), Oficina de Arquitectura eclesiástica (arts. 161 - 169), Junta de Socorros (arts. 170 - 179), Visitador diocesano (arts. 180 - 187), Visitador parroquial (arts. 188 - 196), Congregación de Obras católicas (arts. 200 - 203) y Congregación de Ordenes (arts. 204 - 218), que se subdividía en Junta de Promoción de ordenandos y Junta de Inspección de ordenandos.

En el Derecho particular chileno ha habido motivo para esperar mucho más aún, pues el Primer *Concilio Plenario Chileno* estableció en el decr. 89: "Además de las disposiciones del Código de Derecho Canónico, relativas a la constitución de la Curia diocesana, ordene el Obispo su régimen particular, por medio de un Reglamento acomodado a las circunstancias de la diócesis". Sin embargo, no tenemos noticias de ordenaciones generales habidas en las diócesis a este respecto.

I. LA CURIA DIOCESANA EN EL CODIGO

13. A tenor del *Código* la Curia diocesana está integrada por las siguientes personas y organismos, en su doble sección administrativa y judicial.

1) *Sección administrativa.*

a) Vicario General (cc. 366 – 371);
b) Canciller; puede existir un vice-canciller (can. 372, § 1 – 2);
c) notarios (can. 373, § 1);
d) examinadores sinodales; deben ser por lo menos cuatro y no más de doce (can. 385, § 1 – 2);
e) párrocos consultores; igualmente deben ser por lo menos cuatro y no más de doce (can. 395, § 1 – 2);
f) censores de libros;
g) Consejo de administración de bienes, que es presidido por el Obispo (can. 1520, § 1); y
h) Archivo diocesano. Debe ser dirigido por el Canciller (can. 372, § 1). El Archivo general diocesano debe estar dividido en dos secciones; la primera se refiere a toda la administración espiritual y temporal de la diócesis (can. 375, § 1) y la segunda es el archivo secreto (cc. 379 – 381). En las Curias antiguas, necesariamente, debe existir una tercera sección que sea propiamente un archivo histórico. Para este archivo, la Santa Sede en algunas partes ha dado especiales normas. Pío XII instituyó el 5 de abril de 1955 la Comisión Pontificia para los Archivos eclesiásticos de Italia.
Teniendo en cuenta las nuevas técnicas archivísticas y el volumen de asuntos que debe contener el Archivo general diocesano, esta oficina de la Curia es hoy día una de las más importantes para la recta administración diocesana.

2) *Sección judicial.*

a) el Oficial (Provisor); puede haber vice-Oficiales (can. 1573, § 1 y 3);
b) doce jueces sinodales (can. 1574);
c) notario (can. 1585, § 1);
d) Promotor de justicia (fiscal) (can. 1586);
e) Defensor del vínculo (can. 1586). Por la exigüedad del trabajo, puede una misma persona ser Promotor de justicia y Defensor del vínculo (can. 1588, § 1);
f) cursores (can. 1591);
g) alguaciles (can. 1591).
Están igualmente al servicio del tribunal los abogados y procuradores (cc. 1655 – 1666), los intérpretes (can. 1641), etc.

II. ORGANISMOS QUE INTEGRAN LA CURIA DIOCESANA Y QUE NO APARECEN EN EL CODIGO.

14. *Comisión de Música sagrada.* Fue ordenada por S. Pío X en el *motu proprio Inter pastoralis officii,* de 22 de noviembre de 1903, sobre el canto gregoriano y la música sagrada. Pío XII, en la Encíclica *Mediator Dei,* volvió a ocuparse de esta *Comisión.*

15. *Consejo de Vigilancia.* Fue prescrito por S. Pío X, en la Encíclica *Pascendi,* de 8 de septiembre de 1907 (7) y nuevamente sancionada en el *motu proprio Sacrorum antistitum,* de 1º de septiembre de 1910 (8) con el fin de impedir el avance del *modernismo,* y que a pesar del carácter transitorio de esta prescripción, tales normas no han sido derogadas, pues, el Santo Oficio, en Decreto de 22 de marzo de 1918, ordenó su vigencia hasta cuando la Santa Sede expresamente las derogara (9). Bien fundadamente se cree que esta legislación será abolida después del Concilio Vaticano II.

16. *Comisión de Arte sagrado.* Fue mandada constituir por Letras circulares de la Secretaría de Estado, de 1º de septiembre de 1924. En esta *Comisión* pueden participar laicos, de quienes la Santa Sede exige que no sólo sean peritos en arte, sino igualmente bien formados en la piedad y de probada fe y dispuestos a seguir de buen grado todas las orientaciones que en dicha materia indique la autoridad eclesiástica (10).

17. *Oficio catequístico.* Por el Decreto *Provido,* de la S.C. del Concilio, de 12 de enero de 1935, fue ordenado que en cada diócesis, en cuanto fuera posible, los Ordinarios de lugar establecieran el *Oficio catequístico,* al igual que anteriormente se había prescrito para Italia en 1929. Este *Oficio* debe ocuparse de toda la institución catequística de la diócesis, y en particular se le asignaron los siguientes objetos: a) que en las parroquias, en las escuelas y colegios fuera enseñada correctamente la doctrina cristiana por personas idóneas; b) que cada cierto tiempo se celebren congresos catequísticos u otras reuniones que sirvan para encontrar medios más aptos en la enseñanza de la catequesis, dando como referencia el Decreto de la misma S.C. del Concilio de 12 de abril de 1924 (11); c) que cada año se indique una serie de lecciones de religión para que sea enseñada en las escuelas parroquiales y públicas (12).

Aunque el Decreto *Provido* dice que en cuanto sea posible se constituya en cada diócesis el *Oficio catequístico,* su erección la hacen obligatoria las cir-

---

(7) A.S.S. 40, p. 593.

(8) A.A.S. 2 (1910), pp. 663 - 665.

(9) A.A.S. 10 (1918), p. 136.

El Primer *Concilio Plenario Chileno* reproduce esta legislación sobre el Consejo de Vigilancia en los decrs. 25, § 1 y 26, § 1.

(10) cfr. Instrucción del Santo Oficio, de 30 de junio de 1952. A.A.S. 44 (1952), p. 545.

(11) A.A.S. 16 (1924), p. 431.

(12) A.A.S. 27 (1935), p. 151.

cunstancias, porque pocas cosas hay más importantes en una diócesis que la planificación y promoción de la enseñanza catequística y su misma vigilancia, porque ella constituye la permanente forma de conocer y cultivar la Religión, no sólo en los niños, sino en la juventud y en los mayores, y que debe contemplar una cantidad de problemas como la enseñanza en escuelas y colegios, en centros urbanos y rurales, etc., no sólo en una exposición general, sino también relativa a aspectos parciales y ocasionales, como la catequesis de primera confesión y comunión, de confirmación, etc. De allí que aunque se diga *en cuanto sea posible*, esta posibilidad debe ser y es obligatoria en fuerza de las circunstancias (13), aunque ella exija destacar un personal cuidadosamente especializado y organizado a este respecto, porque una diócesis que no fuera capaz de encarar este problema de la enseñanza del Catecismo en una planificación territorial en cuanto a método, a contenido y a la misma enseñanza, casi no justifica su existencia, por carecer de factores indispensables para cumplir su misión más elemental. La existencia de este *Oficio* es la única forma válida para hacer efectivo, por otra parte, lo establecido en el can. 1336 respecto a la potestad y oficio del Ordinario del lugar en esta materia.

18. *Comisión Litúrgica.* Pío XII, en la Encíclica *Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947, prescribió que del mismo modo que en las diócesis debían existir una Comisión de Música sagrada y otra de Arte sagrado, debía constituirse una de Liturgia, para proveer a esta clase de apostolado y poner en práctica las prescripciones provenientes de la Sede Apostólica en esta materia (14).

La Instrucción de Música sagrada de la S.C. de Ritos, de 3 de septiembre de 1958, ha indicado que nada impide que las tres Comisiones diocesanas de Música sagrada, de Arte sagrado y de Liturgia. que en lugar de funcionar separadamente no puedan reunirse en una sola; antes bien, esto sería lo más conveniente por la conexión de las materias que corresponden a todas ellas (15).

19. *Secretariado para los cristianos separados.* La Instrucción *De motione oecumenica* del Santo Oficio, de 20 de diciembre de 1949, ha dado orientaciones a los Ordinarios de lugar, que deben, en cierto aspecto, traducirse en la organización de un Secretariado u Oficio destinado a preocuparse de los hermanos cristianos separados. Naturalmente, la obligación de esta Instrucción afecta solamente a aquellos lugares donde existe un número considerable de cristianos acatólicos; circunstancia, por otra parte, que se da hoy en muy vastas regiones de la Iglesia.

---

(13) Una norma obligatoria en el Derecho particular encontramos en el *Primer Concilio Plenario Chileno*, decr. 36, § 1. "Para proveer con mayor eficacia a la instrucción religiosa, eríjase en las Curias diocesanas el *Oficio catequístico*, que presidirán los mismos Ordinarios de los lugares; el cual, en cada diócesis, en todo aquello que tenga relación con la enseñanza catequística, o en general con la enseñanza religiosa, será dirigida según las disposiciones de los cánones y los Estatutos diocesanos".

(14) A.A.S. 39 (1947), pp. 561 - 562.

(15) A.A.S. 50 (1958), p. 663.

Dice la Instrucción que los Ordinarios deben designar personas y organismos a quienes puedan acudir los acatólicos que deseen conocer la fe católica o para hacer otras consultas relacionadas con esta materia, y también para que los recién convertidos a nuestra fe puedan ser más cuidadosa y profundamente instruídos. Además estos organismos deben ocuparse en forma especial de los escritos de los católicos sobre materias *ecuménicas* y de lo que los acatólicos igualmente escriban a este respecto (16).

A nadie se oculta que para cumplir debidamente con las altas finalidades pastorales de esta Instrucción se requiere un especial Secretariado u oficio, estable y organizado, permanente como son de permanentes las necesidades que trata de consultar el Santo Oficio, y que exige, además, la existencia de un personal capacitado teológicamente para cumplir su cometido en forma paciente y segura para salvar el llamado *irenismo* que suele a veces malograr estas gestiones en el campo católico.

Además un Secretariado de esta naturaleza permite cumplir en modo eficaz y organizado lo prescrito en el can. 1350, § 1 (17), porque a este respecto puede observarse, en general, una gran laguna en la legislación particular y en la consiguiente pastoral, confiándose unilateralmente en forma casi exclusiva en los medios sobrenaturales y marginando u omitiendo una buena planificación apostólica (18). Este Secretariado es capaz en sí de consultar todas estas necesidades de la Iglesia en esta delicada materia.

III. ORGANISMOS QUE DEBIERAN INTEGRAR LA CURIA DIOCESANA

20. Hacíamos notar anteriormente que la legislación posterior al Código ha hecho crecer la administración diocesana por organismos y no por personas, y en esa línea aquí trataremos igualmente de los organismos —que además de los nombrados— debieran integrar la Curia diocesana para un eficaz gobierno eclesiástico. Y queremos insistir en la necesidad de una organización, de un centro estable, permanente, que obedezca a una planificación duradera; pues, si bien en último término la eficiencia de toda organización depende de las personas que la dirigen, se trata aquí de asegurar la estabilidad y continuidad de una obra y de una respuesta a un problema eclesiástico, pues si se carece de organización, todo el trabajo desarrollado por una persona aun extraordinaria, cuando ésta desaparece se interrumpe o se anula.

---

(16) *A.A.S.* 42 (1950), p. 143.

(17) "Los Ordinarios de lugar y los párrocos han de mirar como encomendados a ellos en el Señor a los acatólicos que moran en sus diócesis y parroquias".

(18) Nos parece que en este sentido puede entenderse el decr. 69 del *Primer Concilio Plenario Chileno*: "Siendo de capital importancia la conversión de los acatólicos, los párrocos, teniendo a la vista el can. 1350, § 1, exhorten a sus fieles a que rueguen a Dios por dicha intención, e induzcan a personas de sólida e ilustrada piedad a dedicarse a esta obra de tan laudable y santo apostolado". (En este decreto el can. 1350, § 1 ha sido reducido a la sola escala parroquial).

21. *Oficio de la Visita pastoral.* Este grave deber del Obispo exige una labor en extensión de gran compromiso, a tenor del can. 343, § 1 (19). Ayudará eficazmente a cumplir la finalidad de la Visita pastoral no sólo una adecuada preparación en cada lugar que próximamente vaya a ser objeto de ella, es decir promover y organizar una verdadera *pastoral* de la Visita pastoral, de modo que el contacto entre el Pastor y sus fieles realice realmente aquello de la parábola *Yo conozco a mis ovejas y mis ovejas me conocen a mí* (Jo. 10, 14); sino también un control de la Visita, que deberá ser llevado en la Curia acerca de los lugares visitados, de los que se deben visitar, de los acuerdos eficaces que proponer, y vigilar la observancia de las disposiciones tomadas en la Visita. Ahora bien, para cumplir con esta preparación, control y promoción de estos fines indicados se hace necesaria la organización de un especial *Oficio de la Visita pastoral.* La Secretaría de este *Oficio* debe estar en continuo contacto con todos los otros oficios, secretariados y comisiones de la Curia, para orientar la actividad de la misma Visita, y para informarlos a ellos en sus respectivas materias para la mejor marcha de la vida diocesana.

22. *Secretariado para el clero diocesano.* El cuidado espiritual del clero diocesano es la primera de las obligaciones del Obispo. Cuidado que va desde la promoción efectiva de su vida espiritual, hasta la de precaver suficientemente los peligros que pueden encontrarse en la vida sacerdotal y la de ayudar a los vacilantes en sus responsabilidades y a aquellos que habiendo puesto la mano en el arado han mirado hacia atrás...

Hay muchos deberes de los clérigos, cuyo cumplimiento está directamente encargado al Obispo, quien de alguna manera debe controlar su observancia. Así por ejemplo los estipulados en el can. 125. El Obispo también deberá tener en cuenta si sus sacerdotes cumplen con las otras obligaciones de vida espiritual y eclesiástica contenidas precisamente en el tít. III *De las obligaciones de los clérigos,* del Libro II del *Código.* ¿Cómo, eficaz y verdaderamente, se puede llevar el control, en toda esta delicada materia? Por otra parte, no se trata sólo de control, sino principalmente de estar seguro que se está promoviendo positiva y suficientemente el progreso espiritual de todos y cada uno de los sacerdotes diocesanos. A veces esta labor exigirá el contacto personal directo, no siempre fácil en diócesis extensas o de clero muy numeroso; a veces, será suficiente la promoción colectiva. Esto en el terreno ordinario y normal. Las situaciones difíciles de un eclesiástico que requieren de la intervención de la autoridad, necesitan también como de un intermediario entre ella y el afectado. Y, excepcionalmente, de aquellos que dejaron el arado, ¿quién se ocupa en for-

---

(19) "Para promover la doctrina sana y ortodoxa, mantener las buenas costumbres, corregir las malas, promover la paz, la inocencia, la piedad y disciplina en el pueblo y en el clero, y ordenar todo aquello que, según las circunstancias, redunde en bien de la religión, están los Obispos obligados a visitar la diócesis cada año total o parcialmente, de suerte que por lo menos de cinco en cinco años la recorran toda, bien ellos personalmente, bien, si están legítimamente impedidos, por medio del Vicario General o de algún otro".
cfr. cc. 343, § 2 - 3; 344; 345 y 346.

ma estable? ¿quién está a su lado esperando el momento de Dios? ¿quién ha quedado junto a ellos en un momento en que hasta la sociedad, por lo general, les vuelve las espaldas? La respuesta a todas estas necesidades, a estas urgencias a veces, nos parece que se encuentra en este *Secretariado del clero diocesano,* donde un grupo escogido de algunos sacerdotes, experimentados, prudentes, en contacto con todas las inquietudes del celo sacerdotal, con una visión objetiva de todos sus problemas, puede tener un diálogo espiritual con todos y cada uno de los sacerdotes, para que ellos mismos —a través de esta experiencia— puedan ofrecer a los ministros de Dios de la diócesis lo que verdaderamente necesitan, orientando la tarea de los ejercicios espirituales, promoviendo congresos o jornadas, recibiendo en caridad los avisos sobre quienes necesitan ayuda y tendiendo la mano a quien hay que apoyar.

23. *Comisión para las religiosas.* Las religiosas constituyen una fuerza de extraordinaria importancia, sea por su vida contemplativa, sea por su vida de acción, cubriendo esta última un campo de apostolado variado y extenso cuanto pueden ser todas las obras de la Iglesia, en el campo educacional, misionero, asistencial, etc. Pero, indudablemente ellas necesitan una asistencia muy especial de parte del gobierno diocesano para velar por su vida de perfección, prestándoles todos los auxilios oportunos que ellas necesitan en su vida interna y en su acción apostólica; y este velar debe ir más lejos, hacia una auténtica y eficaz promoción de estos mismos aspectos. No es raro escuchar, en algunos sectores de la Iglesia, críticas duras a la vida de las religiosas o a determinados métodos apostólicos considerados deficientes. En algunos casos tales críticas pueden ser objetivamente bien fundadas. Pero, lo cierto es que, en general, a las religiosas falta una asistencia espiritual y una orientación apostólica concreta proveniente de un oficio más próximo a ellas que la S.C. de Religiosos, capaz de seguirlas en todos sus problemas y en todas sus posibilidades, y precisamente porque no está en sus manos la solución cuando todo esto debe venir del ambiente sacerdotal. En vastas regiones, aun en grandes ciudades, es difícil a las religiosas conseguir un confesor ordinario semanal, difícil contar con un sacerdote que les dirija el retiro mensual, que les dé un ciclo de conferencias de formación que en su específico apostolado las pueda orientar continuamente, por ejemplo en la formación de huérfanas, asistencia de ancianos, cuidado hospitalario, etc.; difícil conseguir la ayuda sacerdotal en sus obras apostólicas. Los monasterios de clausura padecen a veces de tales penurias de ayuda sacerdotal que convierten casi en contrasentido esa consagración claustral, cuando se carece de la mínima ayuda que puede usufructuar cualquiera persona en el siglo. No es justa, por todo esto, la crítica de que algunos sectores de religiosas no rindan apostólicamente lo necesario o lo conveniente, porque no cuentan con un servicio efectivo de ayuda a ellas mismas. Especialmente, si se toma en consideración la evolución de los tiempos, que algunas familias religiosas no han podido seguir en una adecuada acomodación de vida y de apostolado. Las religiosas están necesitadas y urgentemente de una asistencia estable, organizada, de parte de la Curia, que no podrá hacerse de otra manera más eficaz

que a través de una especial Comisión diocesana, que se ocupe específicamente de ellas.

Esta *Comisión* es la llamada a incluir o a desempeñar la tarea que el can. 512 impone al Ordinario del lugar (20), para que la visita canónica a los monasterios y demás congregaciones sea orgánica y controlada en la promoción del bien de esas comunidades y de los acuerdos adoptados por el Visitador, en parecida estructura a lo que se ha dicho del *Oficio de la Visita pastoral.* Respecto a los monasterios de clausura, la Constitución Apostólica *Sponsa Christi* de Pío XII, de 21 de noviembre de 1950, exige una delicada solicitud hacia ellos de parte del Ordinario del lugar, y en particular que les procure un "necesario, adecuado y provechoso trabajo que sirva a la sustentación de los mismos" (21). Tal preocupación requiere una organización respecto a esta tarea, especialmente por la Instrucción de la S.C. de Religiosos, de 23 de noviembre de 1950, para la aplicación de aquella Constitución.

Toda esta asistencia a las religiosas es tanto más necesaria si se piensa que ellas están sufriendo un defecto de legislación que incide en toda su problemática de adaptación y de su misma vida comunitaria. El defecto es el siguiente. El *Código* no establece para las religiosas un plan de formación y estudios —como tampoco lo incluían las *Normas* de la S.C. de Obispos y Regulares, de 28 de junio de 1901, para la aprobación de nuevos Institutos de votos simples— y solamente lo consideró respecto a las religiones clericales en el tít. XII *Del plan de estudios en las religiones clericales,* del Libro II; legislación que ha sido notablemente perfeccionada en la Constitución Apostólica *Sedes Sapientiae* de Pío XII, de 31 de mayo de 1956, y en los Estatutos generales de la S.C. de Religiosos anexos a dicha Constitución, de 7 de julio del mismo año (22). Las religiosas, por consiguiente, carecen aún de orientación general en esta gravísima y delicada materia, defecto que las deja libradas a su iniciativa y a sus solas posibilidades; y así como hay familias religiosas —especialmente entre las de Derecho pontificio— que tienen un muy perfeccionado plan a este

---

(20) § 1. "El Ordinario del lugar, por sí mismo o por otro, debe visitar cada cinco años: 1.° Todos los monasterios de monjas que a él o a la Sede Apostólica están inmediatamente sujetos; 2.° Todas las casas de Congregación de derecho diocesano, sean de varones o de mujeres".

§ 2. "Debe visitar también en los mismos plazos: 1.° Los monasterios de monjas sometidos a los regulares, respecto de aquellas cosas que atañen a la ley de clausura; y aun respecto de todas las otras, si el Superior regular no los hubiera visitado desde hace cinco años".

§ 3. "Tocante a la administración de bienes, debe cumplirse lo que mandan los cc. 532 - 535".

En estos últimos cánones citados se impone una función administrativa al Ordinario de una grave responsabilidad, en cuanto a permisos para algunas operaciones económicas y en cuanto a control de la administración económica de los monasterios y de las casas religiosas de Derecho diocesano.

(21) A.A.S. 43 (1951), pp. 19 - 20.

(22) *Constitutio Apostolica "Sedes Sapientiae" eique adnexa "Statuta Generalia".* Romae, 1957, ed. 2.ª.

respecto, las hay también en gran número que carecen absolutamente de él y en circunstancias bien difíciles o imposibles de superar, como aquellas en que se encuentran a veces los monasterios de clausura. Esta es la más profunda razón de la falta de adaptación y rendimiento que se nota a veces en las religiosas, en las actuales circunstancias y exigencias del mundo y de la Iglesia, que ellas, por otra parte, con una generosidad ejemplar tratan esforzadamente de salvar buscando planes eficaces de formación y estudios para alcanzar esa formación humana y religiosa con estudios que las capaciten a desarrollar eficientemente su labor actual y futura en la Iglesia. Pero, nadie ignora cuánto camino falta todavía por recorrer en este sentido (23).

La *Comisión para las religiosas* puede consultar eficazmente esta problemática actuando en coordinación con las Conferencias de Superiores Mayores, donde existan, secundando las directivas de la Santa Sede y promoviendo la realización práctica de lo que sea más conducente para ayudar a las religiosas (24).

24. *Secretariado para la familia.* Universalmente la familia cristiana está amenazada por gravísimos peligros nacidos del laicismo y materialismo y también por la misma fragilidad de la naturaleza humana. Circunstancias tristes, casi generales, afectan a vastos sectores de la vida social, que repercuten

---

(23) El *Primer Sínodo Romano* establece las materias de cultura religiosa que deben conocer las postulantes, novicias y profesas, es decir todo el Catecismo de S. Pío X y las principales nociones del estado religioso y sus obligaciones, más lo que de ellas mismas trata el dicho Sínodo Romano (art. 192).

(24) La *Asamblea de las Conferencias Episcopales generales de Chile,* 1959, en su resolución 8: "Propone que en cada diócesis exista una atención especial para las religiosas".

En el Arzobispado de Santiago de Chile, con decreto del Administrador Apostólico, de 26 de abril de 1961, fue constituída la *Comisión Arquidiocesana para Religiosas,* y en él se indican las finalidades de dicha Comisión: "1.º Procurar los medios necesarios para garantizar a las comunidades de religiosas e institutos seculares una adecuada formación humana, espiritual y apostólica, de acuerdo con las mencionadas instituciones".

"En relación con este fin, se procurará efectuar conferencias sobre vida espiritual y religiosa y retiros mensuales; se estimulará el aprovechamiento del Instituto de Teología para Religiosas de la Universidad Católica de Chile y se realizarán cine-foros sobre temas relacionados con los diversos apostolados".

"2.º Facilitar a las comunidades religiosas e institutos seculares la atención que soliciten y proponerles las orientaciones que sean necesarias".

"Para la mejor atención de dichas instituciones, se confeccionará una estadística de las mismas, con sus respectivas casas y miembros". "Dada la notoria escasez de vocaciones religiosas femeninas, la Comisión Arquidiocesana para Religiosas organizará una sección especial destinada a fomentarlas, poniendo en este importante objetivo preferente atención y esfuerzo".

"3.º Orientar y promover la incorporación orgánica de las religiosas a la pastoral de la Arquidiócesis, según las necesidades y en conformidad a los fines de las diversas comunidades e institutos". "La orientación específica de la acción apostólica que las religiosas efectúen o promuevan, será de responsabilidad de los organismos apostólicos actualmente existentes".

La Revista Católica 57 (1961), p. 2990.

en otros como la educación de los niños y de la juventud, en la delincuencia juvenil, en enfermedades nerviosas, en generaciones frustradas o desorientadas, etc. Todo arranca, en la gran mayoría de los casos, de la crisis familiar existente. Ahora bien, a este gravísimo problema debe acudirse con medios organizados y ordenados, inteligentemente planificados, destinados a prevenir la crisis familiar y a remediarla cuando ella se ha producido. No se puede abandonar este campo a las solas iniciativas particulares, a veces esporádicas e inconexas, que decididamente no pueden abarcar en su conjunto todo este problema trascendental para la Iglesia y la sociedad.

Un *Secretariado para la familia* deberá ocuparse en cada diócesis de la preparación al matrimonio de los futuros esposos, de promover la vida cristiana matrimonial positivamente por diversos medios que la pastoral de cada región y tiempo indique, y prevenir los peligros que tiene el estado matrimonial; ayudar igualmente a los cónyuges que se encuentran en situaciones morales difíciles, como las personas separadas, máxime si tienen a su cargo la familia, en que aún hace más falta una orientación continua y un apoyo cada vez más necesario.

Hay que considerar también el problema de la educación de los hijos, por lo menos desde un doble punto de vista. El primero, en el mismo hogar, con una problemática bien delineada actualmente: los hijos menores son dejados solos cuando sus padres, padre y madre, deben trabajar por igual fuera del hogar; los mismos hijos, por las características de las habitaciones baratas o por un estilo nuevo de arquitectura deben salir de sus hogares, en edificios colectivos, a jugar por falta de espacio en la propia casa, etc., con la consiguiente exención del control de sus padres en lo que hacen y en las compañías que frecuentan. El segundo es la educación escolar, y el problema es acerca de la posibilidad de educación por los medios económicos disponibles; luego, lo relativo a la libertad de enseñanza en cada país y a la orientación de la misma educación. Estos problemas educacionales son ante todo problemas familiares, que los padres de familia no pueden eludir o desconocer. Aún más, si ellos los marginaran, existe la obligación de insertarlos en esta problemática, por la trascendencia social que ella contiene. Pío XII recomendaba la unión de los padres de familia para hacer valer todos sus derechos respecto a la educación de sus hijos (25), y naturalmente la solución estará en parte en las federaciones de padres de familia; pero, previamente se exige una pastoral familiar dirigida a formar cristianamente, en esos específicos puntos, a los mismos padres de familia.

Otro aspecto es que este Secretariado pueda asumir la función administrativa de la separación de los cónyuges católicos (26). Esta separación, por

---

(25) Discurso a los padres de familia de Francia. 18 de septiembre de 1951. A.A.S. 43 (1951), pp. 730-734.

(26) cfr. nuestro trabajo *Postulata minora. Estudios* (Madrid) 17 (1961), pp. 295-299.

las causales indicadas en los cc. 1128 - 1132 y 1960 (27), puede hacerse por la doble vía administrativa y judicial, pero es sabido cómo la Iglesia —desde la reforma de la Curia Romana por S. Pío X, en 1908— prefiere la vía administrativa por ser, especialmente en estos casos, la más conveniente. De todos modos, si se escogiera la vía judicial, *ipso facto* esta causa pasa a ser competencia del tribunal diocesano. Nos referiremos aquí a las causas de separación por la vía administrativa.

Imposible desconocer actualmente el hecho, en primer lugar, que los cónyuges católicos en la circunstancia de una separación —casi universalmente— no piensan jamás en la potestad del Ordinario para verificar o no su separación, tal vez por desconocimiento de la competencia del Obispo en esta disciplina, y que cuando piensan en un tribunal o en alguna autoridad, recurren exclusivamente al juez civil (28). Este es un hecho de tal manera conocido que hasta casi se podría pensar en la claudicación de la potestad episcopal en esta materia, al extremo que en un difundido comentario al Código se lee que la Iglesia "ni suele intervenir en esta clase de asuntos, si bien no carece de

---

(27) can. 1128. "Los cónyuges deben hacer en común vida conyugal, si no hay causa justa que los excuse".

can. 1129, § 1. "Por el adulterio de uno de los cónyuges, puede el otro, permaneciendo el vínculo, romper, aun para siempre, la vida en común, a no ser que él haya consentido en el crimen, o haya dado motivo para él, o lo haya condonado expresa o tácitamente, o él mismo lo haya también cometido".

§ 2. "Hay condonación tácita si el cónyuge inocente, después de tener certeza del crimen del adulterio, convivió espontáneamente con el otro cónyuge con afecto marital; y se presume, si en el plazo de seis meses no apartó de sí al cónyuge adúltero, ni lo abandonó, ni lo acusó en forma legítima".

can. 1130. "El cónyuge inocente, una vez que se ha separado legítimamente, ya sea por sentencia del juez o por autoridad propia, jamás tiene obligación alguna de admitir de nuevo al cónyuge adúltero al consorcio de vida; pero puede admitirlo o llamarlo, a no ser que, consintiéndolo él, haya abrazado un estado contrario al matrimonio".

can. 1131, § 1. "Si uno de los cónyuges da su nombre a una secta acatólica; si educa acatólicamente los hijos; si lleva una vida de vituperio o de ignominia; si es causa de grave peligro para el alma o para el cuerpo del otro; si con sus sevicias hace la vida en común demasiado difícil, esto y otras cosas semejantes son todas ellas causas legítimas para que el otro cónyuge pueda separarse con autorización del Ordinario del lugar, y hasta por autoridad propia, si le constan con certeza y hay peligro en la tardanza".

§ 2. "En todos estos casos, al cesar la causa de la separación, debe restaurarse la comunión de vida; pero si la separación fue decretada por el Ordinario para un tiempo determinado o indeterminado, el cónyuge inocente no está obligado a ello, a no ser que medie un decreto del Ordinario o que haya pasado el tiempo".

can. 1960. "Las causas matrimoniales entre bautizados pertenecen por derecho propio y exclusivo al juez eclesiástico".

(28) Nos parece que la única excepción de esto debe ocurrir en España, donde por su régimen concordatario, la separación debe hacerse en el tribunal eclesiástico para que surta por ello efectos civiles. En otros países concordatarios, como Italia y Santo Domingo, ha sucedido al revés, es decir que la Iglesia ha delegado a los tribunales civiles el conocer las causas canónicas de separación de los cónyuges.

Marcone, Joseph. *Leges Ecclesiae de Matrimonio.* Romae, 1956, pp. 246, 243 y 248.

competencia para ello" (29). De aquí se tiene que en esta materia de tal gravedad, los fieles descartan completamente la autoridad de la Iglesia, y el problema de conciencia no adquiere para ellos relieve alguno de consideración en la inmensa mayoría de los casos, teniéndose el contrasentido que en una disciplina sacramental como es la del régimen matrimonial, en la práctica basta el mutuo consentimiento de los cónyuges o la autoridad de un tribunal civil, quedando excluída enteramente la potestad de la Iglesia.

En segundo lugar, está el hecho de la forma —cada vez más frecuente— cómo se gestan estas separaciones, es decir en un clima de violencia que no deja ocasión a la reflexión, especialmente en los matrimonios jóvenes. Las estadísticas mundiales presentan un porcentaje notable de matrimonios jóvenes fracasados.

Ante tales hechos, cabe preguntarse: a) si esas separaciones existentes han sido realmente originadas por las causas que el Derecho canónico admite; b) si existiendo las causas canónicas, ellas son de tal gravedad (30) en los casos concretos, que permitan interrumpir la vida conyugal; c) si dándose la gravedad de la causa canónica permitente la separación, ésta deba ser perpetua o temporal, como especifican los cc. 1130 y 1131, § 2; y d) si la separación es temporal, quién y cómo se juzgará el momento de cesación de la causa que llevó a la separación.

Estas preguntas, generalmente, quedarán todas sin respuesta adecuada si ha faltado el parecer y la intervención del Obispo.

Nos encontramos, de esta manera, ante una situación gravísima, que escapa al control de la autoridad eclesiástica y cuyos efectos son desastrozos no sólo en la vida de la Iglesia, sino en la de toda la sociedad.

A quien se preguntara todavía, en la disciplina actual, en la vía administrativa, ¿dónde se tratan o deberían tratarse estas causas de saparación? ¿en qué organismo de la Curia diocesana existe uno expresamente para ellas? La respuesta es que todo esto en la actualidad queda en manos del Vicario General.

La respuesta más adecuada a toda esta problemática nos parece encontrarla únicamente en este *Secretariado para la familia*, que después de una primera sección eminentemente pastoral como la que describíamos al principio, tuviera esta otra administrativa para la separación de los cónyuges. Y en esta sección no sólo quedaría suficientemente consultada toda la disciplina que el *Código* establece acerca de la separación de los cónyuges, sino que además permitiría salvar una cantidad inmensa de matrimonios en crisis, que al acudir a la paternal autoridad del Obispo para su separación, encontrarían allí una oportunidad de hacer una reflexión cristiana acerca del paso que van a cum-

---

(29) Miguélez Domínguez, Lorenzo. *Código de Derecho Canónico*. B.A.C. Madrid, 1952, ed. 4.ª. Comentario al can. 1128, p. 422.

(30) Aunque el can. 1128 dice *causa justa*, bien se entiende aquí que debe ser al mismo tiempo grave, por lo que detallan los cc. 1129, § 1 y 1131, § 1.

plir, permitiendo a la autoridad eclesiástica el revisar en conjunto con los cónyuges las causales de separación y más todavía los posibles remedios para superar el conflicto, dar tiempo a meditar para prestarles una ayuda, etc. ¿Quién no tiene la experiencia de casos en que algunos cónyuges tenían determinada ya su separación y que la oportuna y prudente intervención de un magistrado, de un sacerdote, de un laico, ha permitido superar las dificultades, manteniendo la vida conyugal, que a veces sale robustecida después de la crisis? Estos esfuerzos, estas iniciativas, son una valiosa experiencia para considerar no sólo oportuna sino necesaria la existencia de este *Secretariado* en la organización diocesana. Muchas ideas quedan todavía en torno a esta solución, como el destacar sacerdotes especializados en problemas matrimoniales, ayudados de probados laicos militantes, médicos, abogados, etc., entre los que se incluyera hasta la presencia de una experimentada señora, etc., que podrían colaborar eficazmente en la salvación y promoción de la vida familiar cristiana.

Los frutos de un *Secretariado* como el que se propone saltan a la vista para justipreciarlos. Se contaría con un organismo estable y bien planificado para promover la pastoral matrimonial y familiar, desde la preparación previa de los esposos hasta aquellos casos difíciles que ofrece tal estado de vida, y, finalmente, el gobierno diocesano lo tendría a su servicio para dirimir administrativamente las causas de separación, ayudando en no pocos casos a superar los conflictos conducentes a ella.

25. *Secretariado del apostolado laico.* Es necesario en la diócesis coordinar de un modo oficial todas las actividades apostólicas del laicado, no sólo para llevar un ordenado control de todas ellas, a norma del Derecho, sino para que respondan realmente a las directivas del Prelado y desempeñen eficazmente su misión. Esta coordinación, en las manos del Obispo permite ir haciendo frente a todas las necesidades apostólicas de la diócesis, en todas sus proyecciones, y encauzar las vocaciones apostólicas por aquellos senderos donde, según sus condiciones, sea más importante su acción. Muchas veces permitirá dar más vida a movimientos que se encuentran estacionarios, descongestionar campos donde casi se da la competencia apostólica, para dirigirlos hacia donde efectivamente hay necesidades sin adecuada respuesta. Esta coordinación además de concluir ese paralelismo de acciones apostólicas y mutua ignorancia entre algunas de ellas es la única manera de dar unidad a la acción de los apóstoles laicos y la más feliz forma de promover el bien común de la diócesis. Todo lo cual encuentra una excelente solución en este *Secretariado del apostolado laico.*

26. *Secretariado de las obras de caridad.* Este campo necesita igualmente de la coordinación y en forma efectiva en las manos del Prelado. A veces hay que integrar, o estudiar una posible integración de algunas obras de caridad que necesitan un complemento; por ejemplo, si las casas de niños huérfanos o abandonados no completan su misión en el período de la adolescencia, ¿dónde irán éstos en esa difícil etapa de la vida? Como éste hay tantos ejemplos que considerar, que requieren integración y continuidad en el seno de la

Iglesia. A veces falta esa etapa sucesiva en las obras de caridad, y éstas quedan repentinamente truncas, con el peligro de perderse todo el fruto obtenido hasta entonces. A veces las obras parroquiales pueden servir en una escala mayor que sus propias necesidades, y entonces es posible estimular un esfuerzo que sirva en escala diocesana o interparroquial. Se da el caso de obras de asistencia a los pobres en parroquias de sectores residenciales acomodados, que casi no encuentran pobres que socorrer, precisamente allí donde la posibilidad de los feligreses es superior que en otras partes; al revés, hay sectores que no son favorecidos por nadie, por falta de posibilidades, como casas de salud, hospitales, cárceles, etc. El *Secretariado de obras de caridad* puede responder a todo esto, hasta servir de centro de información acerca de las obras existentes. La realización de gran parte de las catorce obras de misericordia llenará su programa de acción en una tarea de conjunto de todas las fuerzas de la Iglesia.

27. *Consultorio jurídico o asesores legales.* En la Curia diocesana continuamente se necesita el parecer de buenos asesores en Derecho canónico y civil, en una vasta escala de consultas, que pueden ir desde lo básico para la redacción de decretos y otros actos administrativos —para lo judicial está el Promotor de justicia o fiscal— hasta lo que ocurre en el ordinario gobierno con el Derecho parroquial, de religiosos, etc. En el campo del Derecho civil ocurren también muchas consultas, especialmente en relación con los bienes eclesiásticos temporales y que provienen no sólo de la Curia, sino de personas interesadas en dichas materias, como administradores de bienes, etc., que recurren como al centro más natural a la Curia diocesana. Esta labor exige contar con personas bien preparadas en ambos Derechos, y que posean una cierta experiencia, que estén al frente de un consultorio o asesoría legal de la Curia. Perfectamente este *Consultorio* puede ser una sección de la Secretaría general de la Curia.

28. *Biblioteca.* El *Código* explícitamente ha prescrito el Archivo diocesano, pero ha omitido tratar de la Biblioteca de la Curia. Sin embargo, esta sección es indispensable en el buen gobierno diocesano, aunque no se pueda contar sino con una Biblioteca elemental o mínima sobre todos los aspectos que interesan a la administración de la Curia y mantenerla al día con obras de actualidad, suscripción de revistas, etc.

* * *

29. En la planificación de todos estos organismos de la Curia diocesana se advierte que muchas Comisiones, Oficios o Secretariados guardan una especial relación entre ellos, y que, a veces, necesariamente deberán proceder en forma coordinada ante determinados asuntos. Entonces es importante encarar esta necesaria función relacionadora, ya a través de la Secretaría General de la Curia, ya a través del funcionamiento de Comisiones mixtas permanentes u ocasionales.

30. Podría parecer que las exigencias descritas hacen desmesurada la mantención del gobierno diocesano, ya que en algunas partes sería inposible consultar todas las necesidades que hemos tratado, las impuestas por el Derecho común —en el *Código* y fuera del *Código*— y las que reclaman las actuales circunstancias. Sin embargo, queremos insistir en que todos esos puntos son urgentes de considerar en una eficaz administración diocesana y que no se puede indicar entre ellos —aparte de la excepción expresamente anotada en el *Secretariado para los cristianos separados*— alguno que esté únicamente como adorno o como algo más bien conveniente pero no necesario. Se podrá fácilmente tener pareceres diversos respecto a los nombres de esos secretariados, oficios o comisiones; pero, este aspecto es enteramente secundario si se admite la objetividad del problema y solución que se ha llamado en una determinada forma, susceptible de una terminología más acertada y feliz. Debe tenerse presente que al exponer un problema general del Derecho respecto al tema que se trata, nos situamos en un término medio, es decir en una diócesis de tipo medio por lo menos, excluyendo el tipo minúsculo de diócesis, que sólo puede encontrarse en algunas regiones de Europa, como por ejemplo en Italia, donde la sola isla de Cerdeña cuenta con tres Provincias eclesiásticas y con un total de doce diócesis. La diócesis minúscula es rara o no existe en otras partes; y más bien se puede hallar en otras latitudes, como en Latinoamérica, el caso de diócesis gigantes por su dilatada extensión territorial. Hemos pensado también en aquellas necesidades que son comunes a toda diócesis, marginando lo que sea necesario en un bien detallado o concreto Derecho particular, porque en dicho terreno se puede llegar —o se debe llegar— a una muy grande diversificación de problemas. Así, por ejemplo, en alguna diócesis de Estados Unidos existen personas u organismos encargados de promover la integración racial (31), mientras donde otras necesidades son más apremiantes o enteramente diversas se han creado otras dependencias curiales, como en el Arzobispado de Santiago de Chile un Secretariado de la vivienda (32), etc. Por esto nos mantenemos en el plano de las necesidades comunes a todo gobierno diocesano, excluyendo aquéllas particulares y locales.

31. En la planificación presentada, no se puede soslayar el problema que ofrece el numeroso y especializado personal que se requiere en tal administración diocesana, porque a veces dicho personal necesita una profunda preparación en su respectiva competencia, una especialización científica, como ser el del Oficio catequístico, el de la Comisión de Arte sagrado, el del Tribunal eclesiástico, etc., y que no se puede concebir una decorosa o decente marcha de esos organismos si no se cuenta con tal clase de personal. Aún más, si éste no fuera debidamente especializado, fácilmente, en lugar de obtener la diócesis un servicio de ellos, se tendría situaciones decididamente perjudiciales. A este

---

(31) Por ejemplo, en la arquidiócesis de Boston. *The Official Catholic Directory*. Anno Domini 1962. New York, p. 23.

(32) *La Revista Católica*. 1959 (n. 984), p. 2398.

problema del personal se puede ofrecer algunas soluciones, cuyo planteamiento viene de la misma Santa Sede.

32. A pesar de que el *Código* estructuró la existencia de un tribunal en cada diócesis (can. 1572 ss.), muy pronto una legislación posterior ha venido prácticamente a derogar esta obligación general, pues exigiéndose en las causas matrimoniales una muy delicada y especializada preparación técnica —que después se ha exigido todavía más severamente que la descrita en el *Código* (33)— y que, por otra parte, el número de personas que habitualmente se necesita en el tribunal es al menos de catorce sacerdotes, fue necesario que la S. C. de Sacramentos, con fecha 1º de julio de 1932, enviara unas Letras a los Ordinarios de lugar, en las que aludiendo principalmente a la escasez de sacerdotes, comunicaba a los mismos Ordinarios que en presencia de tales circunstancias informaran a la S. Congregación para que ésta traspasara la competencia del tribunal a otra Curia (34). Esto dio origen más tarde a la creación de los tribunales regionales para las causas matrimoniales y que fueron constituidos en Italia el 8 de diciembre de 1938 (35), en Filipinas el 20 de diciembre de 1940 (36) y en Canadá el 28 de enero de 1946 (37). Paralelo a este movimiento ha sido el que un número notable de diócesis ha debido traspasar su competencia a otras Curias, como aconsejaban las Letras de la S. C. de Sacramentos de 1932; que en la práctica ha significado trasladar todo el ejercicio de la potestad judicial, ya que los tribunales eclesiásticos casi exclusivamente conocen causas matrimoniales de nulidad. Esta situación lleva a aconsejar que la nueva legislación canónica contemple como un medio ordinario la existencia de tribunales regionales, como institución paralela al menos del tribunal diocesano (38).

33. La Comisión de Arte sagrado también exige contar con un personal de preparación y condiciones no comunes, y donde la falta de esa debida preparación sería de verdad contraproducente para el objeto que se desea; de allí que el Santo Oficio en la Instrucción *De Arte Sagrado*, de 30 de junio de 1952, sin derogar lo dispuesto por las Letras de la Secretaría de Estado de 1924 que

---

(33) Compárense los cc. 1573, § 4 y 1574, § 1 con el art. 21 de las *Normas que han de observar los tribunales diocesanos al tratar las causas matrimoniales de nulidad*, de la S.C. de Sacramentos, de 15 de agosto de 1936.

(34) "III. Y si ocurriere que, en atención a la carencia de sacerdotes, algún Excmo. Obispo u Ordinario de lugar no pudiera constituir un Tribunal Eclesiástico capaz de llevar su oficio con la dignidad que la especial gravedad de las causas matrimoniales y santidad de tan gran sacramento exige, él mismo, pesado maduramente lo crítico de estos asuntos y su importancia suma, no dude, aun para tranquilidad de su conciencia, en significar a esta S. Congregación esa penuria de lugar y personas, para que ella pueda proveer siquiera temporalmente, a esta necesidad, traspasando la competencia del Tribunal a otra Curia de Provincia eclesiástica o Región, que resulte más apta por la mayor pericia de sus oficiales y demás auxiliares". *A.A.S.* 24 (1932), pp. 273 - 274.

(35) *A.A.S.* 30 (1938), pp. 410 - 413.

(36) *A.A.S.* 33 (1941), p. 363 ss.

(37) *A.A.S.* 38 (1946), pp. 281 - 283.

(38) cfr. nuestro trabajo *Postulata minora. Estudios* (Madrid) 17 (1961), pp. 287-292.

ordenan su existencia, determina como medio de ayuda supletoria que en caso de que falten peritos y se susciten dudas o controversias se consulte entonces a las Comisiones metropolitanas o a la Romana de Arte sagrado (39).

34. De aquí fluye que ante la imposibilidad de dar una solución eficaz a problemas realmente existentes, la Santa Sede propone o una integración de las Curias diocesanas entre ellas mismas, o de diversos organismos de una misma Curia, y ofrece la ayuda de organismos centrales existentes en la misma Santa Sede.

35. Otra forma de proveer a este problema ha sido la ordenación de Oficios nacionales, necesarios por la preparación del personal con que debe contar, y también para responder a situaciones de una escala nacional, que aunque igualmente interesan a cada diócesis, su solución parcial y fraccionada no ayuda a una situación de conjunto. Está el caso del Oficio nacional de censura cinematográfica.

Pío XI en la Encíclica *Vigilanti cura*, de 29 de junio de 1936, estableció que los Obispos debían crear un *Oficio nacional de censura cinematográfica* (40), el que podía encargarse a alguno de los organismos centrales de la Acción Católica. El Papa hacía saber a los Obispos el sacrificio y el esfuerzo que les pedía, por la preparación técnica que requiere un Oficio de tal naturaleza, pero él advertía también que ello se justificaba por la necesidad de proteger la moralidad del pueblo cristiano y de toda la nación. En seguida, el mismo documento determinaba la organización del Oficio y recomendaba el contacto internacional de los diversos Oficios nacionales (41). Pío XII con la Encíclica *Miranda prorsus*, de 8 de septiembre de 1957, vino a urgir lo prescrito anteriormente por Pío XI y determinó que donde aún no existían esos Oficios nacionales debían constituirse cuanto antes (42). El Papa alabó también el hecho de que algunos Obispos hubieran ampliado la finalidad de este Oficio a la radio y televisión, y expresó el deseo que donde existieran comisiones de cine, radio y televisión separadamente, se reunieran en una sola, o que por lo menos funcionaran coordinadamente. El contacto internacional de los Oficios de cine, debe todavía ser ampliado, por la competencia que Juan XXIII ha concedido a la Comisión Pontificia para el Cine, radio y televisión, por el *motu proprio Boni Pastoris*, de 22 de febrero de 1959.

Esta norma creada por Pío XI lleva a desear también la organización nacional de un Oficio de Radio y Televisión donde aún no exista, y ciertamente otro Oficio de Prensa, el que sin embargo requiere de la existencia de Oficios también locales, por lo menos correspondientes a los grandes centros urbanos donde se editan publicaciones periódicas en número apreciable.

---

(39) A.A.S. 44 (1952), p. 545.
(40) A.A.S. 29 (1936), p. 261.
(41) ib., p. 262.
El *Primer Concilio Plenario Chileno* ha encargado esta labor al Secretariado Pro Moralidad de la Acción Católica, decr. 260, c).
(42) A.A.S. 49 (1957), p. 783.

36. También la Iglesia, en escala nacional, debe contar con una Oficina de estadística religiosa y con un Centro de estudios pastorales y sociales, cuya necesidad es suficiente destacar con el solo enunciado de sus nombres. En general, se debe tender a que la Iglesia cuente con todos aquellos organismos conducentes a solucionar la problemática común y actual de cada nación. Es decir, se debe seguir la línea comenzada por la misma Santa Sede para ocurrir a las diversas situaciones que se plantean en el ámbito nacional.

37. Pero la preparación y número del personal de la Curia diocesana vienen a plantear otro problema. Si se estructura la administración diocesana en la forma ya propuesta ¿cómo se podrá proceder a la creación de nuevas diócesis? ¿Cómo, en efecto, hacer en algunas regiones una nueva circunscripción eclesiástica que sea capaz de presentar todas estas soluciones? Aquí se delinean dos vías. La primera, crear la nueva diócesis donde en un tiempo prudencial se tiene la esperanza bien fundada de que se podrá contar con esta planificación. La segunda, excluir totalmente la posibilidad de esa nueva circunscripción si no contará en un tiempo previsible y más o menos próximo con esas posibilidades, porque mientras tanto sería inútil su erección si la Curia diocesana no pudiera dar respuesta a los problemas allí existentes. Crear una nueva diócesis en tales circunstancias es prolongar un estado de emergencia que puede tornarse más difícil todavía por la misma división y autonomía a que se deja librado un territorio eclesiásticamente sin recursos.

Sin embargo, las divisiones territoriales tienen una evidente utilidad en la expansión de la Iglesia. Aceleran un período de desarrollo y progreso que antes por estar tan repartidas y dispersas las preocupaciones en una diócesis vasta se diluían en la esfera de todo ese territorio. ¿Cómo, entonces, conjugar estos dos extremos: la imposibilidad de una adecuada administración eclesiástica por defecto de una bien organizada Curia diocesana y la necesidad de acelerar el progreso eclesiástico en un territorio que debería ser una nueva circunscripción? Puede encontrarse una solución, cuya analogía ofrece la misma *praxis* de la Santa Sede. Los territorios de misiones, los dependientes de la S.C. de *Propaganda Fide*, han sido necesarios en la circunscripción que se les asigna, observándose en ellos una graduación en cuanto a las mismas posibilidades de autonomía y buen gobierno propio. Así la primera división que hace *Propaganda* es la Prefectura Apostólica, territorio donde comienza a organizarse la vida eclesiástica. Cuando se tiene un progreso y desarrollo, después de un período de madurez de esa vida eclesiástica, *Propaganda* crea allí un Vicariato Apostólico. Cuando éste, después de dar signos de madurez y lograr compenetrar la vida eclesiástica de esa región, puede pasar a ser territorio de Derecho común o bien continuar —por razones especiales que considera la Santa Sede— en el régimen de *Propaganda*, pero transformado en diócesis. O sea, que en los territorios de *Propaganda* para llegar a la diócesis se ha tenido que pasar previamente un período de desarrollo y madurez, porque esta última división representa un verdadero grado de perfección en la división territorial de la Iglesia. Es lo que se está presenciando actualmente en algunas regiones de la

Iglesia, donde es necesaria una nueva división territorial, pero no existiendo las posibilidades de crear una diócesis y no tratándose de territorios de misiones o de jurisdicción de *Propaganda*, la Santa Sede ha procedido a crear Prelaturas *nullius*, que constituyen la incoación de una diócesis que existirá algún día, pero que de inmediato carece de posibilidades para afrontar las responsabilidades de tal. Entonces se conjuga la necesidad de acelerar el proceso de desarrollo de vida eclesiástica en una determinada región donde un propio prelado y grupo de sacerdotes intensificarán la acción de la Iglesia, preparando el terreno para que allí se pueda asegurar más tarde una eficaz administración eclesiástica que satisfaga todas las necesidades o exigencias pastorales y apostólicas.

38. Pero, hay todavía otros aspectos. La división territorial se hace conforme a dos criterios; el primero ya lo hemos descrito, es decir cuando un territorio más bien dilatado necesita una nueva circunscripción para consultar en ella una intensificación de la vida eclesiástica, con un gobierno propio y autónomo que acelere y active un período ulterior de desarrollo. El segundo es cuando por razón de la densidad de la población se torna difícil una administración eclesiástica y se busca descongestionarla por una dismembración. Criterio también válido, ya que la atención de esos fieles va a tener una mayor solicitud con un nuevo gobierno eclesiástico. Pero, es aquí donde se presenta otro problema, permitiendo preguntarse acerca de la eficacia u oportunidad de algunas nuevas dismembraciones. Tomemos el ejemplo de grandes ciudades. Buenos Aires ha crecido en tal forma que a su alrededor han aparecido nuevas ciudades con una densidad demográfica extraordinaria; fenómeno propio de la actual Latinoamérica. A este problema la Iglesia ha acudido creando un número notable de diócesis alrededor del mismo Buenos Aires, de suerte que el arzobispado bonaerense es sólo la ciudad capital de la República. Sin embargo, para la Iglesia, allí hay poca o ninguna diferencia entre la ciudad capital y el gran Buenos Aires y sus alrededores inmediatos que siguen perteneciendo a un gran centro urbano. Cualquiera que sea la opinión que se tenga acerca de la fortuna o no de esas dismembraciones del arzobispado de Buenos Aires, lo cierto es que una pastoral de conjunto de la ciudad y sus barrios o ciudades anexas, es decir de varias circunscripciones eclesiásticas, no puede prescindir de toda esa gran unidad demográfica que pertenece a territorios eclesiásticos diversos. Aquí cabe preguntarse —con un interrogante que dejamos abierto— si a esa densidad demográfica no hubiera sido mejor responder con otro tipo de organización. Está el caso de Río de Janeiro, de menor población que Buenos Aires, evidentemente, pero una ciudad que sería igualmente susceptible de división en dos o más diócesis; sin embargo, el Cardenal Arzobispo de Río ha acudido a este problema dividiendo la ciudad, no sólo en los términos de vicarías o decanatos a tenor del can. 217, § 1 (43), sino en grandes zonas a cuya cabeza ha colocado sus obispos auxiliares. Lo mismo ocurre en la arquidiócesis de Pa-

(43) "El Obispo debe dividir su territorio en regiones o distritos compuestos de varias parroquias, que se llaman "vicariatos foráneos", "decanatos", etc.".

rís. Estos últimos hechos presentan una nueva problemática en la organización diocesana, que, sin embargo, no trataremos por referirse más bien a casos excepcionales; pero que ofrecen un punto de vista de tener en cuenta en determinadas situaciones de una posible dismembración territorial de nuevas diócesis y que —como decíamos más arriba —dejan abierta la interrogante acerca de dividir los grandes centros urbanos.

39. Habiendo llegado al final de nuestro estudio, queremos observar que no hemos agotado la materia acerca de una posible nueva ordenación canónica de la Curia diocesana respecto a los organismos que la deban integrar para que el Derecho común le dé normas eficaces en sí mismas para una buena administración eclesiástica. Hemos omitido, por ejemplo, tratar de un *Oficio educacional,* es decir de aquel organismo que deba ocuparse del conjunto de la educación católica en la diócesis, más allá de la enseñanza de la Religión —competencia del *Oficio catequístico*— y que tenga en sus manos la promoción, vigilancia y control de los establecimientos educacionales católicos y estudie la planificación de esa misma enseñanza, paralelamente a la que imparte u obligue impartir el Estado en cada país. Porque si la Iglesia tiene el derecho de educar (can. 1375) (44) —derecho que ejercita en todo el mundo— esta educación debe orientarse en el sentido propio de la Iglesia, y este derecho debe llevar consigo su tutela y control de parte de la misma Iglesia, es decir en el campo diocesano, de parte del Obispo. A este respecto, sin embargo, poco se ha investigado por los canonistas acerca del alcance de la autoridad episcopal, concretamente determinada en su objeto y en sus límites, para ejercer dicha tutela y control y, por lo general, los mismos Obispos suelen abstenerse de intervenir en estas funciones educacionales, dejando a organismos educacionales católicos —frecuentemente federaciones de colegios o escuelas— la solicitud de todo el problema educacional, en que ellos, los Obispos, participan más bien mediante el nombramiento de dirigentes y consejeros. Este *Oficio educacional* diocesano exige, por su misma naturaleza, el correspondiente Oficio nacional (45), como de hecho existe en casi todas las naciones y que en la S. C. de Seminarios y Universidades tiene un Oficio especial que se ocupa de Italia y de América Latina.

---

(44) "La Iglesia tiene derecho a fundar escuelas de cualquier disciplina, no sólo elementales, sino también medias y superiores".

(45) Un buen ejemplo en este sentido presenta el *Primer Concilio Plenario Chileno,* en el decr. 52, § 1. "Con el fin de fomentar la educación católica en todos sus grados e instituciones complementarias; de orientarla conforme a las enseñanzas de la Iglesia y de la pedagogía católica; de promover su mayor desarrollo y progreso espiritual, técnico y material; de coordinarla y unirla en sus actividades más importantes; de ayudarla creando los organismos o secciones convenientes para ello, sea para la redacción y adquisición de los textos de estudio y material escolar o para la edificación y mantenimiento; para defender sus derechos e intereses y realizar las aspiraciones de este Concilio, relativas a la educación católica, se crea el "Oficio Central de Educación Católica", que estará a cargo de la Comisión Episcopal Permanente, y cuya organización, atribuciones y régimen serán fijados por el Reglamento que el Episcopado dicte".

40. Este ejemplo ilustra cómo la problemática actual de la Curia es muy compleja y que su estudio es de la más grande actualidad, precisamente hoy día en que se plantea la reforma del Derecho canónico. En el campo de las soluciones que deban tenerse en cuenta, hemos ofrecido esta contribución presentando el conjunto de personas y organismos que, a tenor del Derecho común componen la Curia diocesana y la proyección que ella debe asumir próximamente en su organización, con toda la problemática que entrañan el personal que necesita, las posibles nuevas circunscripciones territoriales y la coordinación que imponen las actuales circunstancias en el plano regional o nacional.

Hacia una teología de la acción. 30 años de investigaciones.

PBRO. JOSEPH COMBLIN S.T.D.
Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile.

I. EL SENTIDO DE LA INVESTIGACION TEOLOGICA

1.– Nuestra intención no es hacer de nuevo aquí el balance de los estudios teológicos del s. xx, que nos han dado hace algunos años 2 profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina, los señores canónigos R. Aubert y G. Thils (1). Nuestro tema es más restringido. Nos detendremos en las publicaciones teológicas aparecidas en el curso de los 30 últimos años. Y en seguida, no haremos un balance del conjunto de la producción teológica, sino que trataremos de reconocer las nuevas tendencias que aparecen a partir de 1930, más o menos, y que nos permiten formarnos una idea de las orientaciones futuras.

La década de los años 30 nos parece, en efecto, que marca un giro significativo. Es alrededor de esta década cuando se manifiestan las preocupaciones que obsesionarán más y más la teología en los años siguientes.

Haciendo el balance de la primera mitad del siglo XX, se ha podido ubicar la mayor parte de las obras teológicas bajo el signo de una triple "repris-

(1) R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai-Paris, Casterman, 1954; G. Thils, *Orientations de la Théologie*, Louvain, 1958. Ver también *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, 2 vols., publicado por la Facultad de Teología de Milán, C. Marzorati, 1957, que trata en una forma mucho más amplia las principales tendencias de teología dogmática, desde fines del siglo pasado.

tinación" (2), bíblica, patrística, y litúrgica. Esta triple repristinación ha recibido su impulso en los últimos años del siglo pasado. Dicho impulso ha sido dado entre los años 1880-1900. Agreguemos que la renovación tomista data de la misma época, y, no creemos equivocarnos mucho atribuyendo al impulso de los años 1880-1900 la magnífica floración teológica de la primera mitad del siglo XX.

Pues bien, nos parece que en el curso del año 30, comienza a manifestarse otro impulso. Quisiéramos reconocer su sentido, de manera de poder no sólo prever las orientaciones futuras, sino aún, poder contribuir a ellas más eficazmente.

Para evitar dejarnos tomar por algunos fenómenos secundarios, es necesario, que tengamos ante nuestra vista el más vasto panorama posible de las tendencias e inquietudes actuales de la teología. No tenemos la pretensión de conseguir esto completamente. Pero, al menos, creemos haber considerado algunas de las orientaciones fundamentales de estos treinta últimos años.

Quisiéramos mostrar que a través de estas orientaciones hay algo que se busca en el campo del pensamiento cristiano, algo de lo cual, las recientes controversias, a menudo espectaculares, no son más que síntomas, algo de lo cual las mismas orientaciones presentes, permiten ya dar un bosquejo, algo, que es el punto de convergencia de las tendencias más diversas, nacidas en los medios más diversos y, aparentemente al menos, muy alejados unos de otros.

Si hay convergencia de esfuerzos, esto no puede ser un hecho puramente fortuito. Es el signo del trabajo que se elabora sin saber aún precisamente dónde desembocará.

Nos ha parecido que lo que se está formando podría llamarse una teología de la acción (3). De ahí el título de esta exposición. Lo que hay que entender aquí por acción, nos lo mostrará el examen de las orientaciones presentes de la teología. Desde el primer momento, sin embargo, el término acción parece invocar el patrocinio de M. Blondel, y este patrocinio es significativo. No carece de sentido el que la sombra de Blondel esté presente y se cierna sobre muchos trabajos y orientaciones de la hora actual. Si no siempre las inspira, sin embargo al menos, la obra e inspiración de Blondel puede simbolizar su sentido profundo.

2.— Desde el comienzo nos es necesario reconocer que la fuente de las inquietudes y de las investigaciones de los teólogos de estos treinta últimos

---

(2) El término "ressourcement" está tomado de G. Thils, *o.c.*, p. 9. Su versión castellana "repristinación", está tomada de G. Thils, *Orientaciones actuales de la Teología*, Editorial Troquel S. A., Buenos Aires, 1959, p. 9.

(3) El término nos lo ha sugerido el P. A. Hayen, y lo adoptamos.

Cf. A. Hayen, "La théologie aux XIIe, XIIIe, et XXe siècles", en *Nouv. Rev. Theol.*, t. 80, 1958, p. 130. "Henos aquí, parece, en efecto, en el momento en que la toma de conciencia de la realidad de la historia y de la dimensión histórica de lo real hace posible y necesario un nuevo desarrollo de la ciencia teológica: junto a la asunción de la metafísica del ser, la asunción de la dialéctica del actuar", *l.c.*, p. 130.

años no se encuentra en las filosofías contemporáneas. Sin duda, hay puntos de contacto y de encuentro muchas veces sorprendentes. Teólogos y filósofos son influenciados en el mismo medio cultural, y precisamente en el mismo medio de la antigua cristiandad occidental, en que los problemas filosóficos siempre nacen de las variaciones de la conciencia cristiana. No hay pues un muro impermeable entre la inquietud filosófica y la inquietud teológica.

Sin embargo, no se puede decir que los problemas teológicos actuales sean un reflejo de la filosofía ambiente, ni que hayan surgido como respuesta a la presión ejercida por las ideas filosóficas reinantes, como sucedió en tiempos del modernismo, o aun en el período de triunfo de la teología hegeliana. No se puede decir que el tema principal de los teólogos actuales sea la controversia con los temas filosóficos dominantes. Cuando los teólogos se valen de las filosofías contemporáneas, lo hacen en vista de otra cosa, en vista de sus objetivos propios. Recurren a temas filosóficos. Tratan la filosofía como "ancilla", como en la Edad Media, y no se convierten en sus servidores, lo cual sólo sucedería aceptando su problemática.

El principio de la investigación teológica actual es un "despertar evangélico", es decir, es al mismo tiempo, una renovación de la vida cristiana, y un descubrimiento de nuevas exigencias y nuevas formas de vida cristiana. El P. Chenu ha mostrado cómo los renacimientos de la teología medieval estaban ligados con estos "despertares evangélicos", y cómo, en particular, a cada teología correspondía una exigencia y una concepción diferente de la "vida apostólica" (4). Se puede extender esta concepción más allá de las fronteras de la Edad Media. En cada época de la vida cristiana se forma la teología que conviene a su concepción de la vida apostólica (5). En lo que respecta a nuestra época al menos, parece ser éste el principio de sus inquietudes teológicas, y esto no de manera espontánea o más o menos inconsciente, como en la Edad Media, sino consciente y deliberadamente. Los teólogos que marchan a la vanguardia en las nuevas orientaciones, son también los que viven más cerca de las preocupaciones apostólicas de la Iglesia contemporánea.

---

(4) Cf. M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, París, 1957, p. 12 s., y especialmente el capítulo X, "Moines, clercs et laïcs. Au carrefour de la vie évangélique", pp. 225-251.

(5) "Al comienzo de su ensayo sobre *la misión de San Benito*, Newman muestra que la enseñanza cristiana ha pasado por tres períodos: Antigüedad, Edad Media y Tiempos Modernos. A cada una, dice, responde una gran orden religiosa y la misma personalidad de su fundador.

S. Benito, especialmente dotado del carácter poético, Sto. Domingo, del carácter científico, S. Ignacio, del carácter práctico.

Sin duda hay en esto una gran parte de verdad, dice el P. Congar, en Bulletin d'ecclésiologie, *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, t. 31, 1947, p. 87. Hemos conocido sucesivamente una teología científica y escolástica, y finalmente una teología positiva y espiritual. Pero, la Iglesia nada pierde de lo que ha tenido, decía Newman. Los teólogos no se suceden, se agregan unos a otros. Así, la teología en formación no niega ninguna de las precedentes, sino que se agregará a ellas.

Pues bien, ¿cuál es el nuevo ideal de "vida apostólica" descubierto por nuestro tiempo? ¿Cuál es "el apóstol" contemporáneo?

El apóstol actual ya no es el monje, cluniacense o cisterciense; ya no se representa la vida apostólica como la de los monjes que viven en comunidad entregados continuamente a la oración en el templo de Dios. No es tampoco el monje predicador y mendicante que acompaña su predicación evangélica con el testimonio viviente de su desasimiento y mortificación. No es el "misionero" intrépido, luchador infatigable contra la idolatría o la herejía, el controversista invencible, el defensor vigilante del rebaño de Cristo. Los apóstoles hoy son todos los cristianos conscientes, los cristianos que traducen en su vida cotidiana, en su vida "en el mundo" y "en medio del mundo", el espíritu del Evangelio, y que anuncian el Reino de Dios en su vida diaria, en su "medio de vida". Es característico que hasta el presente no haya aparecido ninguna gran orden religiosa. Y es que la orden religiosa contemporánea es la de los laicos, la de la Acción Católica; no una acción católica reducida a algunas instituciones determinadas, sino extendida a todo el laicado consciente.

Podemos entonces creer que la teología que se busca, no es una teología *del* laicado, sino *para* el laicado, una teología que apoye, oriente y exalte a los apóstoles laicos. Si la teología fue en otro tiempo inspirada por la meditación del monje, después por el estudio desinteresado de la Universidad medieval, en seguida por las controversias del misionero, podemos creer que hoy es inspirada por la abundancia de los movimientos de apostolado laico, que desean hacer presente el Reino de Dios en medio del mundo, afirmarlo y ser sus testigos.

Esta intención de ser una teología *para* el laicado, es el alma de los diversos movimientos teológicos que revisaremos: teología vital, teología kerygmática, teología pastoral, teología de la existencia, teología de la historia, teología de las realidades terrenas; sin olvidar la misma teología del laicado. Citando estos títulos, evocamos otras tantas tentativas, a menudo torpes, siempre insuficientes, pero siempre auténticas en su intención profunda. Estos intentos, en efecto, no valen tanto o solamente por los aportes que han realizado, sino por el testimonio que constituyen: de un esfuerzo perseverante para constituir lo que llamaremos la teología de la acción. Es en efecto en una teología de la acción donde se reunirán los elementos más valiosos de todos estos movimientos.

3.— El trabajo teológico contemporáneo responde además a un verdadero llamado de la Iglesia, llamado explícito y cada vez más insistente. Este llamado proviene de dos direcciones: de los sacerdotes y laicos empeñados directamente en el apostolado, por una parte, y por otra, de los hombres de Iglesia encargados de enseñar. Los primeros esperan una orientación sobrenatural y profunda para un apostolado que el contacto cotidiano con el mundo tiende a reducir a sus dimensiones terrestres y materiales.

Los segundos experimentan la necesidad de una doctrina, al mismo tiempo firme y adaptada a las situaciones de los que enseñan, de modo de poder dar efectivamente la orientación esperada (6).

Es significativo que este llamado no se da por satisfecho con el admirable desarrollo de la teología de la primera mitad de nuestro siglo. Hemos conocido una renovación tomista, bíblica, patrística y litúrgica (7). Esta renovación, lejos de calmar los deseos de los apóstoles de hoy, parece por el contrario excitarlos. La renovación de las grandes teologías del pasado, parece que hace sentir mejor lo que debería tener de específico una teología del presente. Y más aún, es notable, que sean los más brillantes teólogos empeñados en esta renovación, quienes más empujan a los pensadores a ir más lejos, hacia direcciones originales (8).

Sería, sin duda, un error, creer que la vuelta a las fuentes bíblicas, litúrgicas, patrísticas y medievales haya terminado de desarrollar todas sus consecuencias. De ningún modo. Aún no se ha hecho la síntesis entre el nuevo conocimiento adquirido de las fuentes y la teología tradicional de la enseñanza, la teología de tratados, que es fiel a los procedimientos de la teología de controversias, y que no ha integrado los resultados de las investigaciones históricas de este último medio siglo. Las conclusiones de las investigaciones positivas deberían teóricamente proporcionar los principios de la reflexión teológica, según el esquema propuesto por la misma teología tradicional, es decir, por la teología de tratados. Respecto a esto, hay un desajuste, y este desajuste crea un problema. Pero, no es de este problema de lo que queremos tratar aquí (9).

---

(6) Cf. H. de Lavalette, "Reflexions sur la théologie pastorale", en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 83, 1961, p. 593. Ver también un testimonio de estas preocupaciones en *Hacia una pastoral de conjunto*, vol., col., Santiago 1961, p. 124 s., 164. (Temas de la semana nacional de pastoral organizada por el episcopado chileno en junio de 1960). "Una mejor visión pastoral. Hay dos fuentes insustituibles para lograrla: una labor de teología que oriente la acción pastoral... Una observación sistemática y sociológica de la realidad..." (p. 164).

(7) La "repristinación" de la teología ha sido descrita por los dos autores ya citados. R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XXe siecle,* Tournai-Paris, 1954; G. Thils, *Orientations de la théologie*, Louvain, 1958. Ver también Carlo Colombo, "La metodología e la sistemazione teologica", en *Problemi e Orientamenti di teologia dommatica,* t. I, Milán, 1957, p. 1-56; J. M. Connolly, *The voices of France. A survey of Contemporary Theology in France*, New York, 1961; J. Feiner, J. Trütsch, Fr. Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, Benziger, 1957. Acerca de esta última obra, L. Renwart escribe en *Nouv. Rev. Th.*, t. 81, 1959, p. 424: "Los estudios de la tercera parte revelan cuán poco se ha beneficiado hasta aquí, en su conjunto, la pastoral y aun la liturgia, de esta renovación de la teología" (a pesar de los notables trabajos por parte de los especialistas).

(8) ¿Será necesario citar M. D. Chenu, Y. Congar, H. de Lubac? Ver también *Theologen unserer Zeit*, Munich, C. H. Beck, 1960. Sería interesante hacer un estudio acerca de las introducciones y conclusiones de los libros de estos autores.

(9) Nuestro deseo no es criticar la teología de controversia, nacida en el siglo XVI por la necesidad de fijar y defender la ortodoxia. Ha desempeñado un papel irreemplazable y definitivo; definir las fuentes de la revelación y las normas de la fe, y hacer la separación entre dato revelado y conclusiones teológicas. Por otra parte, la teología de tratados no pretende servir de base a la instrucción de los fieles. El Concilio de Trento había pre-

Muchas veces se ha creído que para satisfacer las exigencias de la Iglesia presente bastaría extraer de los tesoros del pasado, que los estudios históricos permitían redescubrir: la vuelta a la liturgia inspiraba una teología mistérica, con Dom O. Casel; el retorno a los padres inspiraba la teología kerygmática; el retorno a la Biblia inspiraba una teología bíblica, que ha alcanzado un lugar importante en los intentos de teología pastoral. Pero, nada de esto es suficiente. Nada de esto alcanza aún el fondo del problema teológico. Nada de esto cubre el vacío dejado actualmente por la desconfianza en la teología tradicional en los medios que practican el nuevo ideal de "vida apostólica" (10).

4.— Antes de pasar revista a las diversas tendencias que se han manifestado últimamente, conviene valorar una afirmación cuya evidencia aparece cada vez más claramente por las controversias de estos últimos treinta años, y que la autoridad de la Encíclica *Humani Generis* ha establecido definitivamente: es la afirmación del valor absoluto y definitivo de la teología escolástica en general, y de la teología tomista en particular (11).

¿Qué es concretamente esta teología escolástica a la que se atribuye un valor absoluto y definitivo? Ciertamente no es toda teología que se presente con este nombre. Tampoco es la teología tradicional de tratados, que sobrepasa ampliamente los marcos de una especie de escolástica, codificada en el siglo XVI. Igualmente sólo a la teología de Santo Tomás se le reconoce un valor eminente dentro de la escolástica y no a toda teología moderna que se dice tomista.

La Encíclica *Humani Generis* no delimita de manera precisa la teología escolástica. Pero, por las funciones que le atribuye, se puede formar una idea

---

visto para esto un Catecismo; y todas las Diócesis se harán su catecismo diocesano, que proporcionará a los pastores la materia de enseñanza para el pueblo cristiano. El papel de la teología de los tiempos modernos, de tratados, era armar a los pastores para la defensa de la fe ortodoxa contra las desviaciones de las herejías. Esta teología estaba hecha para los sacerdotes y no para el pueblo cristiano. Era la base de la cultura sacerdotal. Realizaba su intención de dar a los sacerdotes una formulación clara y orgánica de la fe ortodoxa y una apreciación de las diversas conclusiones teológicas posibles. Permitía a los sacerdotes descubrir inmediatamente las infiltraciones heréticas, denunciarlas y vencerlas.

(10) En el fondo, estamos todavía en el punto que describía muy precisamente el P. Y. Congar, ya en 1947, en *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, p. 88: "A medida que, por una parte, se conocen mejor las primeras fuentes de la doctrina cristiana, y especialmente la Escritura, y por otra parte, se tiene una visión un poco más amplia del movimiento histórico del pensamiento humano (y del pensamiento cristiano), se descubre que verdaderamente hay un problema de la escolástica, y sobre todo de la parte casi exclusiva que ésta ha tomado, no sólo en el pensamiento científico, sino en la vida concreta, en la predicación, en el mismo régimen de la Iglesia Católica. Pero, este problema pide ser abordado con mucho respeto, paciencia y sentido de la demora; que requieren en la Iglesia todo desarrollo y toda adaptación".

(11) Cf. *Act. Ap. Sed.*, t. 42, p. 561-578. Ver el comentario de M. Labourdette, en *Revue Thomiste*, t. 50, 1950, p. 5-55. Los comentarios son innumerables, habrá que dirigirse a las revistas aparecidas en esta época (1950). Anticipadamente, las controversias suscitadas por la llamada "nueva teología", habían llegado a las mismas conclusiones.

de lo que realmente es esta teología y de lo que es este objeto privilegiado por el magisterio eclesiástico.

En primer lugar, la teología escolástica ha proporcionado su expresión a los dogmas definidos por el Magisterio extraordinario y ordinario de la Iglesia. Basta pensar, p. ej., en los decretos doctrinales del Concilio de Trento, de los que se puede decir que son en cierto modo la conclusión del trabajo teológico del Occidente medieval.

Las fórmulas dogmáticas sacadas de la teología escolástica, es decir, de la teología de los maestros de las Universidades medievales, fueron elaboradas en un contexto histórico determinado. Su entrada en los enunciados oficiales de la fe les da, sin embargo, un valor definitivo y absoluto. Han sido como sustraídas a su contexto histórico y canonizadas por el uso de la Iglesia, o más bien, es el trabajo teológico medieval el que ha sido incorporado al bien de la Iglesia. Así, no serán jamás puestos en tela de juicio los resultados adquiridos de la teología medieval, aceptados y oficializados por el Concilio de Trento.

Igual cosa sucede con las fórmulas dogmáticas, por otra parte, poco numerosas, que ratifican el trabajo teológico de los tiempos modernos, especialmente las del Concilio Vaticano I.

La teología escolástica tiene además un valor absoluto en un segundo sentido, independientemente de las definiciones dogmáticas. Se le ha reprochado de introducir el helenismo en el cristianismo, por medio de la filosofía griega y sus categorías (12). La acusación es antigua. Tan antigua como el contacto entre el helenismo y el cristianismo. Ya los Padres de la Iglesia se mostraron extremadamente desconfiados ante la filosofía griega. Sin embargo, recurrieron a ella, aun sin saberlo o quererlo explícitamente (13).

---

(12) Hay que recordar que era este un tema de predilección de muchos modernistas, especialmente de G. Tyrrell. Laberthonnière había hecho también del helenismo un blanco de sus vehementes ataques a la teología inerte o conservadora. Más recientemente J. Hessen ha publicado sobre este asunto muchas obras que atacan acerbamente la introducción del helenismo en el pensamiento cristiano. Le atribuye a él todos los males de la teología y filosofía cristianas.

(13) Ver J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age*, t. III, *Compléments a l'étude de la Patristique*, Gembloux-Bruxelles-Paris, 1948, p. 302: "A los ojos de los Capadocios, como a los de sus predecesores, el revestir la enseñanza cristiana con ornamentos de la cultura helenística, era una profanación. Era exponerse a desacreditar la doctrina del Maestro. Si consentían en aprobar estas concesiones, lo hacían obligados por la necesidad del momento, preocupados de la adaptación a las exigencias de sus lectores y auditores; pero, en principio, los juzgaban incompatibles con la simplicidad de la verdad cristiana. Con la dialéctica, no sucedía de otra manera..." A propósito de la resistencia de los Padres contra Aristóteles, ver p. 247-270: "Lo que ellos no quieren, a ejemplo de San Epifanio y de San Atanasio, es que el espíritu humano reduzca a su propia capacidad los misterios celestes; estiman como sacrilegio el deseo de reducir a algunos silogismos la vía que conduce a la salvación; miran como destrucción de la fe la tentativa de aquellos que tratan de circunscribir en una seca argumentación técnica, todo lo que la divinidad ha querido revelarnos de su vida íntima" (*ibid.*, p. 303). Lo esencial de las críticas modernas se encuentra ya allá. Durante toda la Edad Media y los tiempos modernos, nunca faltaron intérpretes de las advertencias de los Padres.

Es verdad que por la teología escolástica, a la filosofía griega se le atribuye un valor suprahistórico, universal. Pero, este valor le pertenece por derecho. El aporte de Grecia a la civilización es la Filosofía (especialmente). La filosofía griega es la filosofía de la humanidad. Los griegos han definido las categorías del pensamiento y del ser. Han expresado no "una" filosofía, de "una" civilización, sino "la" filosofía universal del género humano. Las circunstancias históricas particulares en que nació esta filosofía, no quitan nada a su valor universal y absoluto. Sin duda, la física griega está superada, pero no la metafísica, y no puede estarlo. Pues ella enuncia una problemática y categorías que pertenecen a toda la humanidad. La canonización de las fórmulas de la filosofía griega no es más que el reconocimiento del valor absoluto de hecho de esta filosofía.

En la teología escolástica, la teología de Santo Tomás de Aquino ocupa una situación privilegiada. Ha sido impuesta en la enseñanza y formación de los clérigos y es recomendada en todas las circunstancias por los Soberanos Pontífices y el episcopado universal (14).

¿En qué se fundan estos privilegios de la teología tomista? Se puede pensar que se fundan en un valor eminente de sus caracteres de teología escolástica.

La teología de Santo Tomás de Aquino es particularmente segura desde el punto de vista dogmático. Sus enunciados son los más cercanos a los enunciados del magisterio eclesiástico.

Por otra parte, Santo Tomás ha pensado y expresado la metafísica más perfecta. Es el que mejor ha comprendido y perfeccionado la filosofía griega en sus elementos esenciales. La ha profundizado y armonizado con el dogma cristiano.

Ha profundizado sus conceptos a la luz de la fe. La metafísica de santo Tomás es en cierto modo la metafísica universal, la del espíritu humano. Resulta así que la teología expresada en los términos y sentido de esta metafísica, goza también de un valor estable, universal y definitivo (15). Es la "fides quaerens intellectum" por excelencia. Es la expresión perfecta de la armonía entre el pensamiento y la fe.

---

(14) Cf. canon 1366, § 2. Sobre la autoridad de Santo Tomás, ver S. Ramírez, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salamanca, 1953; G. Thils, *Orientations de la théologie*, pp. 174-181, y también la literatura aparecida con ocasión de la controversia de la "nueva teología".

(15) Este valor de la metafísica tomista no está directamente definido por la Iglesia. Sin embargo, los privilegios concedidos a la doctrina tomista no son puro oportunismo. Deben fundarse en elementos de valor intrínseco. Podemos legítimamente pensar que este valor concierne esencialmente a la metafísica tomista; pero, no podemos atribuir pura y simplemente esta apreciación al magisterio eclesiástico que se muestra más reservado, y no se propone excluir de la ortodoxia a otras tendencias filosóficas, muchas veces antiguas, como la filosofía suareziana.

Si nuestra interpretación es exacta, hay dos cosas, en la teología escolástica en general, y tomista en particular, que se las ha de considerar como que tienen un valor absoluto y definitivo:

1º Los conceptos que entran en las definiciones dogmáticas y que son originarios de la filosofía griega. Por ejemplo, los conceptos de ser, existencia, esencia, verdad, analogía, bien, unidad, multiplicidad, sustancia, accidente, causa, fin, inteligencia, concepto, voluntad, libertad, espíritu, materia, persona, naturaleza, acto, potencia, cantidad, cualidad, espacio, tiempo, relación, absoluto y relativo, necesario y contingente, etc. . . .

2º La elaboración doctrinal que resulta de la aplicación de la metafísica al dato revelado, es decir, esencialmente la doctrina que define las relaciones entre Dios y el hombre, la gracia y la naturaleza en el orden cristiano. En síntesis, se trata de definir el orden sobrenatural en términos metafísicos, o de definir el orden natural en su elevación a la gracia de Dios: en una palabra, definir el "hombre nuevo" con las categorías del "hombre viejo", o del hombre simplemente. Al centro de esta teología se halla el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia. Y se lo vuelve a encontrar en todos los planos de la exposición teológica.

Pero, la teología medieval y la teología tomista no contienen sólo eso. Contienen además muchos otros elementos que no han sido objeto de definiciones dogmáticas y que de ningún modo forman parte de la metafísica del género humano. De lo cual se sigue que este resto no goza de los privilegios reconocidos a la teología escolástica en sus partes esenciales.

Se podría mostrar fácilmente que muchas críticas contra la teología escolástica son falsas: conciernen sobre todo, a lo que menos se piensa defender y mantener en la escolástica.

En su "teología" los escolásticos han integrado la historia de los acontecimientos de la salvación del Antiguo y Nuevo Testamentos. La exposición de esta historia es completamente independiente del método escolástico y de la filosofía o metafísica griegas. Es la "economía" de los Padres griegos. Comprende a Cristo y los acontecimientos salvíficos, la Iglesia y sus Sacramentos, la escatología. Sobre esta parte, que constituye lo esencial de la revelación bíblica no tiene influjo la filosofía. Se necesitan ahí otros procedimientos de investigación y exposición.

Aquí la teología medieval y post-medieval incorpora una buena parte de la simbólica bíblica, una parte de la simbólica de los Padres griegos y de San Agustín. Finalmente ella misma se crea una simbólica propia en parte, especialmente la que describe la obra de la Redención (16).

---

(16) "Bloques enteros de la economía cristiana no encuentran una expresión adecuada en el registro verbal del análisis racional: todo el orden sacramental supera una simbólica a la que la aplicación de las categorías físicas de la filosofía griega (materia, forma, causa, etc. . . .) hace perder su especificidad". M. D. Chenu, "Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique", en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 74, 1952, p. 1037.

Los escolásticos han intentado también una reducción parcial de la simbólica que les había llegado, sea en los marcos de la física griega (materia, forma, causas...) sea en los del derecho romano o medieval (mérito, satisfacción, contrato, justicia, culpa, pena...), sea en los de la moral griega o latina (virtudes y vicios...).

Es aquí donde más aparece la diferencia entre el vocabulario bíblico y la teología escolástica. Es aquí también donde la teología escolástica y la teología tomista son más vulnerables, más sujetas a evolución, más relativas a un contexto histórico limitado en su valor.

Si la "teología" medieval tiene valor absoluto en virtud del valor de la metafísica, la "economía" medieval está sujeta a una revisión en todos los elementos que no han sido objeto de fórmulas dogmáticas (17), ya sea que se trate de la simbólica o de sus formas de reducción.

5.— La teología escolástica, reducida a sus elementos esenciales, no es de ningún modo exclusivista, ni está cerrada a nuevos desarrollos del pensamiento cristiano. Acabamos de ver que en toda la "economía" que incorpora, se presta a una revisión de su simbólica, revisión que se impondría a la luz de la triple repristinación actual.

Por otra parte, la teología escolástica de ninguna manera excluye la teología de la acción. No se impone como la única forma científica y la sola exposición sistemática del cristianismo. En efecto, la metafísica no es la única ciencia humana. Por tanto no es ni el único punto de partida ni el único método, única vía de acceso a una consideración científica del dato revelado.

En la época moderna, al lado de la filosofía, han nacido las ciencias humanas, que actualmente han alcanzado un desarrollo de una amplitud extraordinaria, que los medievales no podían sospechar. Las ciencias del hombre pueden proporcionar a una teología de la acción conceptos, procedimientos de exposición, método, punto de partida nuevo. Una teología de la acción así construida no estaría ni en contradicción ni en oposición con la teología escolástica, así como las ciencias humanas no contradicen a la metafísica (18).

La teología medieval, se ha dicho, ha sido el fruto, uno de los frutos de uno o muchos renacimientos del espíritu evangélico. Ha sido también el fruto de un redescubrimiento del hombre, es decir, de la naturaleza humana, del hombre como naturaleza y como parte del universo (19). Este redescubri-

---

(17) Sobre la distinción entre "teología" y "economía" en la teología medieval, cf. Y. Congar, "Le sens de l'Economie salutaire dans la "Théologie" de St. Thomas (Somme théologique)", en *Festgabe Joseph Lortz*, t. II, Baden-Baden, 1957, pp. 73-122.

(18) Cf. A. Hayen, "La théologie aux XIIe, XIIIe et XXe siècles", en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 80, 1958, p. 126 s. "Pour le centenaire de Blondel", en *L'Ami du clergé*, año 71, 30 de Nov. 1961, p. 45 s.

(19) "Es la toma de conciencia que se efectuó en estos hombres del siglo XII, de que ellos tenían un trabajo que hacer en la realidad exterior, presente, inteligible, eficaz, como en un compañero (y de hecho la hipostasiaban en sus alegorías), cuyas fuerzas y leyes llamaban composición o conflicto, en el mismo momento en que por un choque para-

miento fue la renovación del conocimiento del hombre a que habían llegado los griegos. No hay pues que asombrarse de que haya empleado la filosofía griega para expresarse.

El descubrimiento medieval de la naturaleza humana tenía sus fundamentos materiales: estaba unido a una nueva concepción del trabajo. En efecto, es el trabajo el que sitúa al hombre en el mundo y le permite definirse en su relación con los seres, le enseña su "naturaleza" (20).

Pues bien, desde el siglo pasado hemos asistido a un descubrimiento del hombre infinitamente más complejo y más vasto que el que habían provocado todos los "renacimientos" del Occidente. Y este descubrimiento está fundado en una promoción del trabajo sin precedente en la historia. La confrontación con el trabajo contemporáneo y las nuevas ciencias del hombre terminó en una nueva expresión de la "naturaleza" humana. Todas las filosofías, desde Descartes, se han empeñado en la tarea de reencontrar al hombre, más allá de los enormes cambios por los que ha atravesado (21). Se puede pensar que una teología de la acción no les será indiferente. En tanto se esfuercen por definir la persona humana en su especificidad, las filosofías modernas no son incompatibles con la metafísica tomista, y tampoco ellas son excluidas por la metafísica.

Así, dentro de todos los elementos que pueden contribuir a una teología de la acción, no hay ninguno que la ponga en contradicción o desacuerdo con la teología escolástica. No es menospreciar la escolástica estudiar otra cosa después y al lado.

6.— Se puede clasificar, parece, los ensayos de la teología contemporánea en dos series, según el punto de partida de sus consideraciones.

Unos han partido del mensaje cristiano renovado por el contacto con las fuentes y de un deseo de comunicar este mensaje de un modo más eficaz a los hombres de hoy. Contienen una gran parte de crítica a la ineficacia de la teología oficial, que se enseña o enseñaba en las escuelas.

Recordaremos sucesivamente la teología carismática, la teología kerygmática y la teología pastoral. Estos tres ensayos no son paralelos ni contempo-

---

lelo se daban cuenta de que ellos mismos estaban comprometidos en este movimiento de la naturaleza, que ellos también eran una pieza de este universo que se aprestaban a dominar". M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle,* p. 21 s. Ver el capítulo *La nature et l'homme,* pp. 19-51.

(20) "El avance de las técnicas es el signo y el medio de un verdadero descubrimiento, de un descubrimiento activo de la naturaleza, y al mismo tiempo que el hombre se revela de algún modo a sí mismo dominando la naturaleza. Revelación subconsciente en primer lugar, pero que muy luego se manifiesta por curiosidades en que los esfuerzos físicos del trabajo desembocan en la vida del espíritu, para equilibrar sabiamente los entusiasmos dialécticos o las interioridades ilusorias". M. D. Chenu, *o.c.,* p. 45.

(21) La imagen que el hombre actual se forma de sí mismo, se encuentra en la trayectoria de las oscilaciones entre los resultados de las ciencias naturales y las protestas de los filósofos contra estos mismos resultados. Ver una evocación significativa en L. Malevez, "La méthode du P. Theilhard le Chardin et la Phénoménologie", en *Nouv. Rev. Théol.* t, 79, 1957, pp. 579-599.

ráneos. Son sucesivos. Pero, cada uno aprovecha del progreso de sus predecesores, que no desconoce, y también de la enseñanza de sus fracasos o dificultades.

Los otros ensayos parten de la realidad humana, es decir, de la imagen que el hombre tiene de sí mismo en este siglo XX. Tratan entonces de traducir la doctrina cristiana de una manera que corresponda a las aperturas de esta realidad humana hacia Dios. Veremos aparecer sucesivamente las teologías de la existencia, las teologías de la historia y las teologías de las realidades terrenas.

Transmitir el mensaje cristiano a los hombres o dar el sentido cristiano de la realidad humana, son dos vías que se juntan en una intención común, la que tienen los hombres "apostólicos" de nuestro tiempo.

No nos extraña que ninguno de los ensayos propuestos hasta el presente y agrupados en estas rúbricas haya tenido éxito. Quedan como jalones, como testigos de una búsqueda y de una preocupación. Pero, han sido más que simples testigos inútiles. Han trazado el camino y aportado elementos positivos. Trataremos de hacer la separación entre los elementos constructivos y los descréditos de la historia. Pero, hay que repetirlo: las críticas que han surgido contra la teología escolástica han sido vanas. Esta se mantendrá a través de todos los cambios de situación, porque es la metafísica del dogma revelado.

II. TEOLOGIA Y EL PROBLEMA DE LA PREDICACION

1. *La teología carismática.*

En vísperas de la guerra hemos visto en los países de lengua alemana a un grupo de teólogos, criticar la teología tradicional, haciendo presente con sus intenciones –junto o más allá de una teología tradicional, muy intelectual y muy racional– una teología de la santidad. Se puede citar como testimonios de estas reivindicaciones a A. Stolz (22), Th. Soiron (23), G. Söhngen (24), y, como caso extremo, O. Casel (25).

Más recientemente sus preocupaciones han sido retomadas por H. Urs von Balthasar y, en los países de lengua francesa, principalmente por los benedictinos.

El punto de partida de la teología de la santidad, es la comprobación de la separación que existe, de hecho hoy día en la Iglesia, entre la función

---

(22) Dom Anselme Stolz, O.S.B. (1900-1942), profesor de dogmática en S. Anselmo en Roma.

(23) Thaddeé Soiron, O.F.M., de la provincia de Rhenania.

(24) Gottlieb Söhngen, profesor de teología en la Universidad de Munich.

(25) Dom Odo Casel, O.S.B. (1886-1948), monje de la abadía de María-Laach, protagonista de la teología de los misterios.

teológica y la santidad. No sólo los teólogos y los santos son personajes distintos, sino que la teología no se considera responsable de la formación de la santidad (26).

Ahora bien, esta situación es esencialmente un fenómeno moderno. Hasta el siglo XIII, los grandes teólogos son también grandes de la espiritualidad y no hay, en la Iglesia, distinción entre la función teológica y la función espiritual (27).

Como se puede ver, se trata de la función de la teología en la Iglesia. Según nuestros autores, la teología no se puede definir sin tener en cuenta el papel que ésta desempeña en la Iglesia. La teología no es una ciencia semejante a las demás. Ella está subordinada a la edificación del pueblo de Dios. Sin duda no se niega su valor y exigencias propiamente intelectuales, pero este valor intelectual está subordinado a una función más elevada. Los teólogos tienen por misión ser los educadores de la santidad. La teología es, pues, una función sagrada, como lo es el sacerdocio o la función de gobierno en la Iglesia.

A. Stolz dirá que la teología es un carisma en la Iglesia, así como lo son las otras funciones que sirven para la formación de la Iglesia. De ahí, el nombre de teología carismática. Según O. Casel, la teología llega hasta situarse en la función cultual, la celebración del misterio. Ella prepara la Palabra del misterio. Ella es una función litúrgica, porque está subordinada a la predicación litúrgica, la cual explica los misterios cristianos (28).

En estas perspectivas, O. Casel ha elaborado su teología de los misterios y A. Stolz, su teología de la mística. Estas teologías están directamente orientadas hacia la vida cristiana y la santificación del pueblo cristiano. Son guías de la santidad.

Las concepciones de estos teólogos han tropezado con dificultades insuperables y no se han continuado. Sin embargo sus reivindicaciones no han muerto; actúan de manera subterránea, revivirán en movimientos ulteriores.

---

(26) "Es difícil decir a cuál de las dos partes esto perjudica más: a los santos, aislados de la dogmática viva, o a los teólogos, aislados de la santidad viva... la dualidad de estos mundos profundamente extraños el uno al otro, ha empobrecido inmensamente las fuerzas vivas de la Iglesia actual y la credibilidad de su mensaje eterno. Los que hoy día, deben predicar el Evangelio en los países modernos, sienten con mayor fuerza que los profesores sentados en su cátedra, este empobrecimiento. Buscan en vano, por todas partes, este poder que les dará, de un golpe, sabiduría y santidad". H. U. von Balthasar, "Théologie et sainteté", en *Dieu vivant,* N.º 12, 1948, p. 25.

(27) "Que durante numerosos siglos los grandes santos hayan sido, por así decirlo, sin excepción, grandes teólogos, uniendo a sus esfuerzos personales en vista de una perfecta pureza de vida, una alta y manifiesta misión de Dios en la Iglesia, constituye, quizás en la historia de la teología católica uno de los hechos menos señalados y por lo tanto más dignos de atención", *ibid.,* p. 17.

(28) Sobre la teología de los misterios de Dom Odo Casel se encontrará una exposición crítica y una bibliografía en Th, Filthaut, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse,* trad. por J. C. Dider y A. Liefooghe, Desclée, Tournai, 1954.

Se les han hecho dos objeciones fundamentales: en primer lugar se les ha reprochado el subestimar el valor del conocimiento intelectual y de quitar todo contenido a la razón, reduciéndola a un puro juego de silogismos sin valor espiritual. En segundo lugar, se le ha reprochado el no respetar lo específico de las funciones; la predicación es una función, la teología, es otra. Si bien es cierto que no hay una separación hermética entre las dos, sin embargo son distintas y se desarrollan siguiendo sus propias leyes.

Quizás estas objeciones han satisfecho más a los teólogos que a los fieles. La razón se ha sentido satisfecha por la defensa vigorosa que opusieron los teólogos de oficio. Quizás la fe lo fue menos. Las objeciones alegadas son evidentemente irrefutables. Permanece sin embargo el hecho, incómodo para la fe, de la separación de hecho entre la reflexión intelectual sobre el dogma y la dirección práctica de la vida (29).

Pero la dificultad más grave contra la teología de la santidad, es que no ha podido tener éxito en constituirse. Los ensayos que han aparecido están inspirados en la teología patrística. Ahora bien, una restauración de la teología patrística no puede ser la base de una verdadera transformación de la teología actual. Los ensayos de teología carismática, por brillantes que fuesen, en razón de la personalidad de sus autores, no dejan de ser obras arcaizantes y fundamentalmente incapaces de sobrepasar el foso entre la reflexión intelectual y la santidad.

B I B L I O G R A F I A

Soiron, Th. — *Heilige Theologie*, Ratisbonne, Pustet, 1935.

Stolz, A. — *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, Pustet, 1936. *Matthias Jos. Scheeben und die neue Theologie* (pro manuscripto), Dülmen, Laumann, 1938.
"Charismatische Theologie", en *Der kathol. Gedanke*, t. 11, 1938, pp. 187-196.

Keller, H. — *Manuale theologiae dogmaticae*. Fasc. I: *Introductio in Sacram Theologiam*, Fribourg-en-Br., Herder, 1941.

Casel. O. — *Glaube - Gnosis - Mysterium*, Munster, Aschendorf, 1941.

Söhngen, G. — Varia en *Bulletin thomiste*, t. VI, p. 356, ou Th. Filthaut, *La théologie des mystères*. Bibliografía. *Die Einheit in der Theologie*, Munich, K. Zink, 1952.

Urs von Balthasar. — "Théologie et sainteté", en *Dieu vivant*, n.º 12, 1948, pp. 17-31.
"Theologie und Heiligkeit. Zur Revision der Scholastik, en *Frankfurter Hefte*, t. 4, 1949, pp. 311-323.

---

(29) Los orientales han permanecido más fieles a la teología tal como la concebían los Padres; una teología que es una función de la predicación y de la santificación; una teología que es acción religiosa, o, como se ha dicho, doxología. Ver un testimonio de la reacción oriental ante la teología occidental en N. A. Nissiotis, "La théologie en tant que science et en tant que doxologie", en *Irenikon*, t. 33, 1960, pp. 291-310.

Vandenbroucke, Fr.	"Le divorce entre théologie et mystique: ses origines", en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 72, 1950, pp. 372-389.
Rousseau, O.	"Théologie patristique et théologie moderne", en *La Vie Spirituelle*, t. 80, 1949, pp. 70-87.

CRITICA

Beumer, J.	"Konklusionstheologie?" en *Zeitschrift für Kath. Theol.*, t. 63, 1939, pp. 360-365.
Weisweiler, H.	"Natur und Uebernatur im Glaube und Theologie", en *Scholastik*, t. 14, 1939, pp. 346-372.
Koster, M. D.	"Theologische Besinnung", en *Catholica*, t. VII, 1938, pp. 89-143. "Theologie und Heiligkeit. Eine kritische Entgegnung", en *Die Neue Ordnung*, t. 4, 1950, pp. 114-121.
Utz, A. F.	Bibliografía crítica de *Bulletin thomiste*, t. VI, 1940-1942, pp. 366-374.
Gagnebet, M. R.	"Le problème actuel de la théologie et la science aristotélicienne", en *Divus Thomas*, t. 46, 1943, pp. 237-270.

2. *La teología kerygmática*

En el curso de los mismos años que precedieron inmediatamente a la guerra, otro movimiento para una reforma de la teología vio la luz en Innsbruck, en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús. El movimiento es conocido bajo el nombre que él mismo se dio de teología kerigmática o teología de la predicación (Verkündigungstheologie).

Se atribuye al P. J. A. Jungmann el haber provocado el movimiento para una teología de la predicación con su libro de 1936, que constituía hn llamado a los teólogos con el fin de crear una teología apta para la predicación. El movimiento quedó confinado en Innsbruck; ha reunido a los PP. F. Lakner, J. B. Lotz, H. Rahner, F. Dander S.J. La guerra interrumpió su ímpetu e impidió su difusión. Después de la guerra los temas de la teología Kerigmática se mezclaron a otras corrientes, pero el movimiento dejó de existir como tal, especialmente por el abandono de sus principales protagonistas que se lanzaron en otras direcciones (30).

La teología kerigmática partió del problema de la predicación. Se trataba de responder al llamado de los que pedían a los teólogos un mensaje que transmitir, una doctrina que se pudiera enseñar con fruto, un cristianismo comunicable al pueblo cristiano.

---

(30) Cf. La nota histórica y la bibliografía de F. Lakner, en "Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck, 1857-1957", en *Zeitschrift für Kath. Theol.* t. 80, 1958, p. 137 ss. Ver también A.F. Utz, en *Bulletin thomiste* t. IV, pp. 374, 382; t. VII, p. 815 s.

Este llamado de parte de los predicadores venía a reforzar y confirmar las críticas contra una teología demasiado intelectualista. Era el momento en que, en los países de lengua alemana, sobre todo, se complacían en oponer la razón y la Vida, la teoría y la Práctica, la esencia y la Existencia, en que del lado de la Vida se colocaba lo Irracional, el Instinto, la Intuición, lo Dinámico, lo Existencial, lo Real, lo Concreto, mientras que sufrían una depreciación general lo Racional, lo Abstracto, lo Conceptual, lo Estático, el Pensamiento (31).

La teología tradicional se veía relegada rápidamente al plano inferior de lo Racional y de lo Abstracto. Sufría contragolpes de la crítica general del racionalismo. Las exigencias de la predicación daban a esta crítica argumentos y una orientación cristiana.

La originalidad de la teología kerigmática consiste en haber intentado formar junto a la teología científica o escolástica cuyos fundamentos no se pretendían negar, otra teología, distinta de la primera y destinada a hacer de puente entre la teología puramente intelectual y la catequesis (32). Esta tentativa no tuvo éxito y sus autores han renunciado a ella después (33).

El proyecto parecía claramente definido por su fin: servir a la predicación. Invocaba también los modelos de la teología bíblica, de la teología patrística y de la teología afectiva de los franciscanos. Pero, pronto se hizo difícil definir el objeto y el método de tal teología de manera que permitiera distinguirla claramente de la otra.

Por más que se dijera que la teología de la predicación sería más histórica y psicológica que especulativa, que sería más afectiva, difícilmente se lograría mostrar que había en ella materia para una ciencia y no simplemente para el arte de los pastores y predicadores. En efecto, la adaptación brota del arte, de las capacidades individuales. Ella no constituye el objeto de una ciencia.

Para definir el objeto de esta teología de la predicación, los autores se mostraban impresionados por los trabajos recientes del P. Mersch sobre el cuerpo místico de Cristo. Ya que el objeto de la teología científica era Dios, se podía mantener una distinción atribuyendo como objeto de la teología kerigmática al Cristo total, concebido a la manera del P. Mersch.

El objeto formal de la teología kerigmática sería la palabra de Dios considerada no en su inteligibilidad, como objeto de la inteligencia sino en su "predicabilidad" (34), como objeto de la predicación. Sin embargo, la definición de este objeto formal permanecía más bien en el plano de los deseos o proyectos. Más difícil era lograr construir la ciencia a la cual se le atribuía este objeto formal.

---

(31) Cf. F. Lakner, "Das Zentralobjekt der Theologie", en *Zeitschrift für Kath. Theol.* t. 62, 1938, pp. 25, 27.

(32) Cf. F. Lakner, *ibid*, p. 30.

(33) Cf. F. Lakner "Die dogmatische Theologie an... Innsbruck", p. 138.

(34) Cf. F. Lakner, "Das Zentralobjekt der Theologie", p. 32.

Los planes y ensayos que se han propuesto llegaban sobre todo a cambiar más bien la disposición que el contenido de la teología tradicional y a restablecer el esquema patrístico de "la economía" o de la historia de la salvación, que se encuentra algo relegada a segundo plano en la teología tradicional a causa de la importancia dada a algunas cuestiones de orden metafísico o a problemas controvertidos (35).

De esta manera, la teología kerigmática se ha presentado más bien como una vuelta al pasado, a formas arcaicas de la teología, al igual que la teología carismática.

Los críticos de la teología kerigmática, especialmente M. Schmaus, cuya influencia fue determinante para interrumpir la carrera del movimiento, arguyeron a su vez que los defectos de los cuales se acusa a la teología escolástica, no le son imputables (36). Esta teología es religiosa en sí misma, es el fundamento de la predicación. No es una nueva teología la que debe proporcionar el eslabón intermediario entre la teología escolástica y la predicación o

---

(35) He aquí, por ejemplo, el plan que proponía F. Lakner, *o.c.*, p. 34, n. 70:
Teología general.
A. Teología propedéutica (propedéutica filosófica, bíblica, histórica, metodológica de la teología).
B. Teología propiamente dicha.
1. Cristo en la historia.
a) Cristo bíblico: Exégesis;
b) La Iglesia de Cristo: teología de la Iglesia e historia teológica de la Iglesia.
2. Cristo en la doctrina.
a) La fe en Cristo: dogma;
b) La imitación de Cristo: moral.
3. Cristo en la vida.
a) Cristo en la vida individual: ascética y mística;
b) Cristo en la vida social: derecho, pastoral, homilética, pedagogía, catequesis;
c) Cristo en la vida del culto: liturgia.
Teología especial: Dogma.
1. Cristo en su misión (doctrina, apologética, de la revelación y de la Iglesia).
2. Cristo en su persona: a) como Dios: el Dios de la Trinidad;
b) como hombre: cristología, mariología.
3. Cristo en su obra.
A. Prehistoria a) la creación;
b) la elevación al orden sobrenatural;
c) el pecado original.
B. Ejecución: la redención.
: tratado dogmático de la Iglesia, cuerpo místico.
1. En el presente: la vida de la gracia colectiva: los sacramentos;
la Iglesia en su magisterio y gobierno;
la vida de la gracia individual: De gratia.
2. En el futuro: la Iglesia triunfante.
Como se ve, se trata de un cambio de disposición de la materia tradicional y de un cambio en los títulos. Esto no cambia nada fundamental a la teología.

(36) Mons. Michael Schmaus, nacido en 1897, profesor de Dogma en Praga en 1929, Münster en 1933 y Munich en 1946, donde es nombrado rector en 1951.

la catequesis, antes bien, es el arte de los predicadores y de los pastores. No hay que acusar a la teología, sino más bien a los pastores que no saben utilizarla para presentar al pueblo cristiano una doctrina sustancial, la doctrina que él necesita (37).

La escuela de Innsbruck se ha orientado en el sentido de un acercamiento a la filosofía fenomenológica y existencial, mientras que la figura del segundo Rahner, Karl, se imponía más y más (38).

El movimiento de la teología kerigmática ha ejercido, sin embargo, una influencia considerable en la evolución de la catequesis inmediatamente después de la guerra. Ha orientado la enseñanza religiosa en un sentido más patrístico, restableciendo algunos esquemas patrísticos, valorizando la "historia de la salvación".

Esta influencia es sensible en el nuevo Catecismo de las diócesis de Alemania, cuyo resplandor se extiende muy lejos fuera de las fronteras de los países de habla alemana. La kerigmática ha llegado a ser el dominio reservado de las escuelas de formación catequística que se han multiplicado en todos los países en el curso de estos últimos veinte años.

Esta evolución en el fondo no hace más que confirmar que el problema puesto por la teología de la predicación no está resuelto. Las escuelas prácticas de catequesis no buscan su inspiración en la teología tradicional. Ellas se constituyen una especie de kerigmática, de la cual no pretenden hacer una teología distinta, pero que cumple de hecho el papel de una teología. Esta kerigmática está inspirada en los datos de la teología bíblica o de la patrística restaurada por los estudios recientes. La multiplicación de las escuelas catequísticas no ha hecho más que poner más en evidencia el divorcio de hecho entre la teología y la predicación o la enseñanza religiosa. Si se evita dar a esta distinción fundamentos teóricos para no atraer sobre sí los reproches de los teólogos, se comportan en la práctica como si la teología científica no fuera la inspiradora de la predicación.

Por lo demás, la teología kerigmática ha desembocado en Francia, muy recientemente, en la teología pastoral.

De hecho, la teología de Innsbruck ha contribuido sobre todo a restaurar en la enseñanza religiosa la concepción patrística de la historia de la salvación. Ha desvalorizado las definiciones y distinciones escolásticas y ha restablecido numerosos temas bíblicos y patrísticos, especialmente en la doctrina sobre Cristo, la Iglesia y los sacramentos. Ha renovado el reproche que los fieles de la tradición habían alzado contra la teología escolástica naciente en la edad media. Ella no va más allá de la escolástica, vuelve hacia atrás.

Esto no es un resultado puramente negativo. Conviene distinguir en la doctrina sagrada los elementos permanentes y fundamentales, el dato revelado

---

(37) M. Schmaus, "Brauchen wir eine Verkündigungstheologie?", en *Die Seelsorge*, t. 16, 1938, pp. 1-12.

(38) Cf. F. Lakner, "Die dogmatische Theologie an... Innsbruck", p. 139.

en sus expresiones tradicionales y el aporte de la especulación teológica. La enseñanza y la predicación se interesan en primerísimo lugar, por los elementos permanentes y fundamentales. Hay temas bíblicos y patrísticos que representan el dato fundamental del cual no dispensará jamás ninguna teología. Hay elementos que siempre deberán ser anunciados y enseñados en su fórmula definitiva y que ninguna formulación teológica puede reemplazar útilmente. Hay, pues, en la enseñanza religiosa una parte de "pre-teología" que convenía volver a revalorizar, contra la invasión creciente de la teología escolástica.

Pero no creemos que se responda así en forma suficiente a las demandas que han existido en el origen de la teología kerigmática. Se necesita otra cosa. La prueba de ello está en que, a pesar del fracaso, una nueva tentativa comienza en Francia en la década de los años 50 con la teología pastoral.

BIBLIOGRAFIA

Jungmann, J. A. — *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbonne, Pustet, 1936.

Lakner, F. — "Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie", en *Zeitschrift f. Kath. Theol*, t. 62, 1938, pp. 1-36.
"Theorie einer Verkündigungstheologie", en *Theologie der Zeit*, t. 3, 1939, pp. 1-63.
"Zwei Paradigmen einer Verkündigungstheologie", en *Zeitschrift f. kath. Theol.*, t. 64, 1940, pp. 152-154.

Lotz. J. B. — "Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenstandigkeit einer Verkündigungstheologie", en *Zeitschrift f. kath. Theol.*, t. 62, 1938, pp. 465-501.

Rahner, H. — *Eine Theologie der Verkündigung*, Fribourg-en-Br., Herder, 1938.

Dander, F. — *Christus alles in allem. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik*, Innsbrück-Leipzig, Rauch, 1939.

Jungmann, J. A. — "Kerygmatische Fragen", en *Zeitschrift f. kath. Theol.*, t. 65, 1941, pp. 153-160.
Katechekit. Aufgabe und Methole der religiösen Unterweisung, Vienne, 1953. *Anhang* III: *Verkündigungstheologie*, pp. 299-305.

CRITICA

EN NOMBRE DE LA TEOLOGIA CARISMATICA:

Soiron, Th. — "Die Theologie des göttlichen Wortes. Zur Frage der sogenannten Verkündigungstheologie", en *Wissenschaft und Weisheit*, t. 6, 1939, pp. 223-244.
"Das Wort Gottes: Zur Theologie der Predigt", en *Wissenschaft und Weisheit*, t. 9, 1842, pp. 24-40.

Stolz, A. — "De theologia kerygmatica", en *Angelicum*, t. 17, 1940, pp. 337-351.

EN NOMBRE DE LA TEOLOGIA ESCOLASTICA:

Schmaus, M. "Brauchen wir eine Verkündigungstheologie", en *Die Seelsorge*, t. 16, 1938, pp. 1-12.
"Ein Wort zur Verkündigungstheologie", en *Theologie und Glaube*, t. 33, 1941, pp. 312-322.

Weisweiler, H. "Theologie der Verkündigung", en *Scholastik*, t. 13, 1938, pp. 481-489.
"Die Grundfrage der Verkündigungstheologie", en *Scholastik*, t. 15, 1940, pp. 228-232.

Brinktrine, J. "Zur Theologie der Verkündigung", en *Theologie und Glaube*, t. 38, 1941, pp. 161-164.

Utz, A. F. Bibliografía crítica de *Bulletin thomiste*, t. VI, 1940-1942, pp. 374-382.
"Theologie und seelsorgliche Verkündigung der Heilsbotschaft", en *Wesentliche Seelsorge heute*, Lucerne, 1945, pp. 135-159. 1945, pp. 135-159.

Kappler, E. *Die Verkündigungstheologie, Gotteswort auf Lehrstuhl und Kansel* (Studia Friburgensia, N.F., 2), Fribourg (Suisse), Paulusverlag, 1949.

INFORMACIONES:

Guzzetti, G. B. La controversia sulla "teologia della predicazione". en *La Scuola cattolica*, t. 78, 1950, pp. 260-282.

Colombo, G. "Teologia ed evangelizzazione", *ibid.*, pp. 302-324.

de Coninck, L. "La théologie kérygmatique", en *Lumen vitae*, t. 3, 1948, pp. 103-119.

Congar, Y. Bulletin de théologie dogmatique, en *Rev. Sc. Ph. et Th.*, t. 35, 1951, pp. 591-594.

Hamer, J. "La théologie et la prédication", en *Evangéliser*, t. 5, 1950, pp. 372-390.

3. *La teología pastoral*

En el curso de los diez últimos años el proyecto de la teología kerigmática ha retomado vigor, y esta vez en los países de lengua francesa (39).

Se le ha dado el título de teología pastoral (40). El programa ha sido definido casi simultáneamente por el P. De Coninck, S.J., en 1954, y por el P. Liégé, O.P., en 1955. Sin embargo, hasta el momento no conocemos una expo-

---

(39) La continuidad ha sido afirmada por P. A. Liégé, "Pour une théologie pastorale catéchétique", en la *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, t. 39, 1955, p. 16.

(40) O más bien se la ha reactualizado, porque desde María Teresa y José II existen cursos de teología pastoral, pero lo que se comprende bajo este nombre concierne a la vida práctica sacerdotal, las recomendaciones y los consejos así como el arte de ser pastor

sición completa de esta teología pastoral (41), aunque sus tendencias están activas en todas partes y un proyecto de teología pastoral anima permanentemente la enseñanza, especialmente en el nivel de la vulgarización teológica y de las escuelas catequísticas. Vemos reproducirse, o más bien, prolongarse, el fenómeno de la teología kerigmática: La predicación (entendida en su sentido amplio) se inspira de una cierta teología no publicada, pero presente en todas partes, apoyada directamente en los resultados de la exégesis y de la teología bíblica, de la patrística y de la liturgia.

Si bien la teología pastoral no ha sido publicada, no por eso anima menos la vida de la Iglesia.

Por otra parte esta teología pastoral se encuentra bajo otros nombres: Teología de la misión, teología del apostolado.

De todas maneras, instruidos por la experiencia de las objeciones encontradas por sus predecesores, los partidarios de la teología pastoral no pretenden de ninguna manera discutir o poner en duda el valor de la teología escolástica, como tampoco el de la teología oficial de los tratados (42). Todavía menos piensan en reemplazarla o en superarla.

La teología pastoral se construirá entonces al lado de la teología escolástica.

Pero ella reivindica para sí la clasificación de ciencia: será una teología y no una técnica del apostolado o de la catequesis (43). En este sentido la idea de la teología kerigmática es siempre actual.

Pero por otra parte, la teología pastoral entrevé su programa de manera diferente al de la teología kerigmática. Ella tiene presente la dificultad que experimentó la escuela de Innsbrück para definir un objeto y un método que justificase una teología distinta de la teología tradicional.

La teología kerigmática se presentaba como exposición nueva de toda la doctrina cristiana, paralela a la exposición de la teología escolástica, diferente solamente en su disposición y en los aspectos considerados.

---

de almas. Esta teología pastoral se sitúa en el nivel de las técnicas empíricas y de la sabiduría de la experiencia. En Alemania bajo el nombre de teología pastoral (Theologie der Seelsorge) encontramos los derivados de la teología kerigmática, sin pretensiones teológicas, pero erigidos en principios de la catequesis. Cf. F. X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* Fribourg en-Br., Herder, 1949, y en general las publicaciones de este autor.

(41) Hasta cierto punto la *Initiation théologique,* publicada por Ed. du Cerf., París, 1952, ss., bajo la dirección de A. M. Henry realiza un poco este intento. Es una exposición orientada por una teología pastoral implícita.

(42) "Ciertamente la teología escolástica a alquirido desde la Edad Media derecho de ciudadanía, debido a su valor de auxiliar del Magisterio y como ejercicio para los espíritus filosóficos de una fe contemplativa: la teología pastoral no podría reemplazarla", P. A. Liégé, "Pour une théologie pastorale catéchétique", p. 5 s.

(43) Parece que después de la autonomía tomada por la teología docta, hoy hay lugar en el *corpus teologicum* para una teología pastoral que goce también de una relativa autonomía". P. A. Liégé, *a.c.,* p. 6.

La teología pastoral no se presenta como un duplicado de la teología escolástica. Sólo se reserva una parte: El estudio de la función de predicación, es decir, el estudio de la función de catequesis y de otras funciones apostólicas dentro de la Iglesia.

Se parte de la consideración de la vida pastoral y de sus necesidades. La pastoral, es decir la función de catequesis y todas las funciones apostólicas que se realizan dentro de la Iglesia, tanto aquellas de los ministros sagrados como la de los laicos, no puede ser abandonada a recetas empíricas o a tradiciones que se confunden rápidamente con la rutina. Es necesario dar a estas funciones una orientación, orientación que proviene de su papel en la economía divina. La teología pastoral se propone dar al apostolado esta orientación. Se propone su estudio de una manera científica y sistemática.

"Yo propongo, escribe el P. Liégé (44), definirla como la reflexión sistemática sobre el conjunto del misterio de la Iglesia en su acto de crecer vivido en el tiempo; o de otra manera, la reflexión sistemática sobre el conjunto de las mediaciones de la Iglesia en su actuar para la edificación del Cuerpo de Cristo; o aun una teología dinámica de la Iglesia".

La teología pastoral tiene entonces por fin el expresar en forma científica y sistematizada una parte de la vida de la Iglesia que escapa tradicionalmente al control de los teólogos. En efecto, el tratado tradicional de la Iglesia se contenta con definir de manera general las grandes funciones de la Iglesia sin entrar en los detalles de las leyes de aplicación. El movimiento ha venido del deseo de renunciar al empirismo y de hacer científico lo que hasta ahora era espontáneo y dejado al libre juego de las iniciativas individuales (45).

Una tal teología se funda necesariamente sobre la teología de la Iglesia, sobre la teología de las funciones de la Iglesia, del sacerdocio, del laicado (46).

Según las grandes funciones eclesiales se distingue una pastoral catequística, litúrgica y "hodegética" o comunitaria (47). En cada una de estas partes habrá lugar para considerar todas las subdivisiones de las funciones apostólicas.

Está sobre todo interesada en la catequesis tomada en su sentido más amplio, es decir: "toda realización de la función profética de la Iglesia en vista de la santidad" (48), o mejor aún, el ministerio de la Palabra de Dios.

---

(44) Cf. P. A. Liégé, *a.c.*, p. 5.

(45) "Un conjunto de experiencias vividas sobre terrenos muy diversos de apostolado no podrán proporcionar más que una *tecnología*, pero no una *teología* pastoral. Y la falta de fundamento teológico quitará a esta tecnología, por más considerable que sea su contenido, todo verdadero valor. Para que ella lo tenga será necesario que sea compuesta a partir de principios generales, teológicos, que orienten las experiencias y las juzguen, esclareciendo la práctica. Ahora bien, parece que ha llegado el momento que da a la teología pastoral esta chance". L. De Coninck, "Les orientations actuelles de la théologie pastorale", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 76, 1954, p. 135.

(46) Cf. L. de Coninck, *a.c.*, p. 137; P. A. Liégé, *a.c.*, p. 7

(47) Cf. L. de Coninck, *a.c.*, p. 139; P. A. Liégé, *a.c.*, p. 7

(48) P. A. Liégé, *a.c.*, p. 8.

La pastoral catequística estudia todas las manifestaciones de la Palabra de Dios, todos los ministerios que están a su servicio, sus principios, sus leyes, sus fines.

Estudiando las leyes de la catequesis, la teología pastoral la fundamenta en cierta manera en sus principios. *Ella la lanza.* Habrá que establecer por ejemplo que "la catequesis busca personalizar las proposiciones dogmáticas y teológicas" (49). De allí se sigue la necesidad de mostrar lo que es este contenido "personalizado" de las verdades reveladas. Si se dice que "la catequesis debe unificar los diversos aspectos del misterio cristiano y salvaguardar el equilibrio orgánico de la revelación" (50), uno se pone en la obligación de exponer este misterio de una manera que salvaguarde el equilibrio de la revelación.

En fin "la catequesis debe, en su expresión, guardar vivo el lenguaje cristiano tradicional, creando un vocabulario cristiano moderno" (51). La catequesis se empeña entonces en determinar cuál es este lenguaje tradicional que hace falta salvaguardar. El P. Liégé cita estos ejemplos: "Reino, Vida, Gloria, Gracia, Paraíso, Testimonio, Mundo, Misión, Misterio..." (52).

Por todos estos caminos la teología catequística vuelve a los datos de la teología bíblica y patrística. Llega así a tener que reconstruir el contenido de la enseñanza, es decir que retornará al mismo punto que la teología kerigmática.

Después de las publicaciones que pueden inscribirse dentro de la línea de la teología pastoral, se puede temer el que ésta sea víctima de las mismas tentaciones de los movimientos que la han precedido, y entre otras de la tentación del arcaísmo.

No se nos dice cómo se hará para crear este vocabulario cristiano moderno y, en efecto, no es en este sentido que se dirige. Por el contrario, la teología pastoral se consagra casi exclusivamente al estudio de temas antiguos, como lo son los de la teología bíblica o patrística. Ella viene así a proponer un mensaje que va más allá de la escolástica.

Por otra parte para estudiar los diversos ministerios de la Palabra y sus leyes, se depende también casi exclusivamente de los datos de la teología antigua, es decir que se expone a eternizar o a restaurar formas de vida y de apostolado que, en sus formas antiguas, son arcaicas y poco adaptadas a la situación de la Iglesia actual. No se puede definir el apostolado de la Iglesia dependiendo únicamente del pasado. Eso sería reconstituir el programa de acción que ha servido en la época de los Padres o en la comunidad primitiva. Este programa contiene sin duda un fondo permanente, pero el problema es

---

(49) *ibid.*, p. 11.
(50) *ibid.*, p. 12.
(51) *ibid.*, p. 15.
(52) *ibid.*, p. 15.

justamente el de extraer ese fondo y esto no puede hacerse haciendo uso únicamente de los recursos de la tradición.

Por otra parte, se puede preguntar si una tal teología pastoral es otra cosa que un simple prolongamiento de la eclesiología. Como ésta, ella se inspira en las diversas fuentes de la revelación. Más detalladas que los tratados habituales, ella no parece diferir más que cuantitativamente y no cualitativamente. Parecería que catequesis, pastoral litúrgica, "hodegética" podrían inscribirse como capítulos dentro de una eclesiología desarrollada.

Es verdad que se nos habla de una "teología dinámica de la Iglesia" (53). Este aspecto dinámico parece que sea "la preocupación constante de integrar en la reflexión teológica el sujeto que recibe la acción divina y las exigencias que dicta al ministro de la Iglesia" (54). Pero no se nos dice cómo ese sujeto es conocido. Hay un gran peligro de que, a falta de otro método de aproximación, sea captado según las categorías de la Iglesia antigua, correspondientes a los ministerios de esta misma Iglesia antigua (55).

Para constituir una verdadera teología pastoral distinta de la teología escolástica será necesario que el punto de vista del sujeto pueda ser estudiado de manera científica. Esto se hará dentro del cuadro de una teología de la acción, a partir de un estudio científico del hombre contemporáneo, tal como se puede realizar hoy día sirviéndose de las ciencias humanas. Es la consideración científica del sujeto la que será el principio de diferenciación de la teología de la acción.

BIBLIOGRAFIA

De Coninck, L.	"Les orientations actuelles de la théologie pastorale", en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 76, 1954, pp. 134-141.
Liégé, P. A.	"Pour une théologie pastorale catéchétique", en *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, t. 39, 1955, pp. 3-27.
	"Théologie de l'Eglise et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire", en *Maison-Dieu*, n.° 34., 1950, pp. 5-19.
	"Contenu et pédagogie de la prédication chrétienne", en *Maison-Dieu*, n.° 39, 1954, pp. 22-37.
	"Pour une théologie catéchétique", en *La Formation doctrinale des Religieuses*, Paris, Ed. du Cerf. 1954, pp. 271-282.
	art. "Evangélisation", en *Catholicisme*, t. IV, col. 755-764.

---

(53) *ibid.*, p. 5.

(54) *ibid.*, p. 6.

(55) Aquí todavía la influencia de la teología bíblica se hace sentir con todo su peso. Ella es preponderante. No se le ve ningún contrapeso importante. Difícilmente se podrá exagerar la influencia de libros como el de O. Cullmann por ejemplo, en la orientación de la catequesis. Citamos este nombre entre otros, porque es particularmente representativo de cierta tendencia.

Retif, A.	"Qu'est-ce que le Kérygme?", en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 71, 1949, pp. 910-922.
	"Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres", en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 73, 1951. pp. 152-165.
	Foi au Christ et Mission, Paris, 1953.
Henry, A. M.	*Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris, Ed. du Cerf. 1954.
Geiselmann, J. R.	*Jesus der Christus: Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart, 1951.
Hitz, P.	*L'annonce missionnaire de l'Evangile*, Paris, Ed. du Cerf, 1954.

4. *La "nueva teología"*

En las mismas perspectivas que los movimientos precedentes, situaremos al que se ha llamado "teología nueva". La teología nueva es una especie de movimiento fantasma. Ha tomado forma por acción de los que le han dado cuerpo al denunciarla. Ha sido tenida en vista en numerosas declaraciones públicas de Pío XII y también, aunque de manera velada, por la Encíclica Humani Generis. Pero ningún nombre ha sido citado oficialmente. Ningún hombre, ninguna obra encarna a esta teología nueva. Aún más, a la condenación contenida en Humani Generis no siguió ningún fallo personal ni libro alguno fue puesto en el Indice.

Esta "teología nueva" fue objeto de controversias bastante acerbas en 1946 y 1947 entre los Padres de la Compañía de Jesús y la Orden Predicadora. —Los dominicos se transformaban en acusadores y los jesuitas, sintiéndose aludidos, trataron de rechazar el ataque—. La controversia principal enfrentó a los PP. Labourdette y Nicolas O.P., con los PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, Le Blond S.J., a los cuales se unió Mgr. B. de Solages. Una controversia secundaria opuso a Mgr. B. de Solages con el P. Garrigou-Lagrange O.P., otra al P. Bouillard S.J. con el P. Guérard des Lauriers O.P., y otra por último al P. Bouillard S.J. con el P. Guillon O.P.

El debate empezó cuando los PP. dominicos publicaron advertencias y denuncias respecto a ciertas declaraciones de "relativismo teológico", contenidas en obras que aparecieron en las colecciones "Théologie" y "Sources chrétiennes", ambas publicadas bajo patrocinio de los PP. jesuitas (56).

---

(56) "Se han destacado alusiones de este orden en H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée* 1942, p. VIII; J. Daniélou, recensión de "Théologie et histoire de la spiritualité", en *Revue du moyen âge latin*, 1945, p. 65; H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Saint Thomas*, 1944, pp. 219-224; H. de Lubac, *Corpus Mysticum* 1944, pp. 365-367 y *Surnaturel*, 1946, pp. 5-6-19. Fessard, *Autorité et Bien Comun*, 1944, p. 8, y especialmente J. Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", en *Etudes*, Abril 1946; G. Thils, *Orientations de la théologie*, pp. 58.

El P. Garrigou-Lagrange citó textos y nombres, insinuaba otros (57). Entonces Mgr. B. de Solages, quien no era ni jesuita ni dominico, resolvió trasladar la discusión a campo abierto, revelar los nombres de los "sospechosos" y descargarlos de los reproches que les habían sido dirigidos (58).

Cada época se fabrica su teología. Esta era la substancia de las declaraciones más audaces de los teólogos denunciados. A través de este relativismo teológico, algunos veían ya perfilarse el fantasma del modernismo resucitado. ¿No se pasa fácilmente, del relativismo teológico al dogmático, al relativismo y subjetivismo de la fe, la quintaescencia del modernismo?

Para hacer aparecer más real el peligro modernista se agregaba junto a los sospechosos al P. Teilhard de Chardin y a Maurice Blondel, quienes eran tenidos en ciertos medios como sospechosos de modernismo en estado permanente. Este conjunto de nombres podía hacer creer en un verdadero frente modernista embrionario, tanto más terrible cuanto que reunía a los hombres más escogidos de la generación joven. Pero ni Teilhard de Chardin, ni Blondel tenían nada que ver con los estudiosos jesuitas, patrólogos e historiadores del dogma, que habían sido acusados.

En esa época se escribe abundantemente sobre este episodio de la "nueva teología"; hoy día nos aparece casi olvidada o bastante lejana. Sin embargo las controversias de ese tiempo no fueron inútiles, ya que han dado oportunidad al magisterio eclesiástico de poner al día puntos que conciernen la teología, su valor y su papel, completando así las definiciones de la Encíclica *Pascendi*. Habiendo confirmado el valor de las afirmaciones dogmáticas, era útil pronunciarse claramente sobre el valor de algunas proposiciones y conceptos teológicos.

El 17 de septiembre de 1946, Pío XII dirigió un aviso a los Padres de la Compañía de Jesús reunidos en Congregación General (59) y lo renovó el 22 del mismo mes a los Padres Dominicos reunidos para el Capítulo General (60).

---

(57) R. Garrigou-Lagrange, "La nouvelle théologie où va-t-elle?", en *Angelicum*, t. 23, 1946, pp. 126-145.

(58) B. de Solages, "Pour l'honneur de la théologie", en *Bull. litt. eccl.*, t. 48, 1947, pp. 65-84. Mgr. B. de Solages defiende, contra el P. Garrigou-Lagrange, a los P.P. Bouillard, De Lubac, Fessard, Teilhard de Chardin y al Sr. M. Blondel, citados en el artículo de *Angelicum*, también a los P.P. Daniélou S.J. y Chenu O.P., no nombrados. El P. Teilhard de Chardin y Maurice Blondel no tenían nada que ver en esta controversia y el P. Chenu no estaba mezclado directamente, pero como se había sospechado de él con anterioridad, el P. Garrigou-Lagrange podía esperar que la mala fama de estos tres podría recaer sobre los otros.

(59) Cf. A.A.S. t. 38, 1946, p. 385: "Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de "nova theologia" quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura numquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de numquam inmutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate".

(60) Cf. A.A.S. t. 38, 1946, p. 387. El Papa habla de la teología de Santo Tomás de Aquino y de su valor permanente. La advertencia es la misma: el relativismo teológico co-

El Papa mismo empleaba el término "nueva teología" revelando así su existencia. La Encíclica *Humani Generis* tratará sistemáticamente puntos aparecidos en las controversias, es decir aquellos sobre el valor de la teología y especialmente sobre la teología escolástica (61).

Hablar de modernismo a propósito de la nueva teología sería sospechar sin ningún fundamento. Los teólogos aludidos son historiadores y sacerdotes preocupados de la evangelización de sus contemporáneos.

Sin duda varios de los modernistas eran también historiadores y estaban preocupados por los problemas de apostolado, pero esta no es razón para tachar de modernismo a todos los historiadores y sacerdotes inquietos por problemas apostólicos (62). —La controversia en sí no nos interesa aquí directamente. Retendremos sobre todo su significación en la evolución de la teología—.

Los historiadores llegan así a hacer la génesis de la teología oficial y escolar; la reubican en su contexto. De alguna manera la relativisan. Así, para caracterizar la teología de nuestros tratados hablarán de "teología barroca" (63).

Comparan la escolástica actual y la escolástica medieval, el tomismo actual y el tomismo de Santo Tomás. Anotan las diferencias. Es su tarea de historiadores.

Pero los teólogos tradicionales, representantes actuales de la "teología barroca" se sienten aludidos por la comparación. Se sienten despreciados, disminuidos. Temen que los historiadores lleguen a relativizar todas las doctrinas teológicas de manera absoluta hasta acabar con todo valor universal y definitivo de verdad.

Los historiadores no se plantean el problema del valor universal y definitivo de la verdad. Pero el problema se plantea, y de manera urgente, cuando se desarrollan los estudios históricos. Era así indispensable definir el elemento estable y permanente de la teología a través de la evolución histórica.

Sin embargo, si los autores acusados de querer hacer una nueva teología hubieran sido historiadores puros, el conflicto no se habría producido. Pero además eran sacerdotes inquietos por los problemas de la evangelización. Al hacer sus comparaciones históricas, pensaban también en sus preocupaciones apostólicas. La comparación entre el estado antiguo y el estado moderno de la teología no era siempre desinteresado. Pensando en las aplicaciones prácti-

---

rre el riesgo de llevar al relativismo dogmático. Es entonces necesario fijarle límites precisos. El valor permanente de la teología tomista constituye un punto de apoyo sólido y estable.

(61) Cf. *A.A.S.*, t. 42, 1950, pp. 561-578, en especial pp. 565-571. Acerca de la Encíclica *Humani Generis* ha aparecido gran volumen de literatura. Ver, en *Bulletin thomiste*, t. VIII, pp. 1374-1378, una lista de 83 títulos aparecidos hasta 1952.

(62) Algunos difusores de la ortodoxia llegan a clasificar en esta nueva teología sospechosa, casi toda la producción francesa y alemana de post-guerra. Cf. por ejemplo A. Avelino Esteban Romero, *Nota bibliográfica sobre la llamada "Teología nueva"* en *Rev. Esp. de Teol.*, t. 9, 1949, pp. 303-318; 529-546.

(63) Y. Congar, Bulletin d'ecclésiologie, en *Rev. des Sc. Phil. et Theol.*, t. 31, 1947, p. 87.

cas, los historiadores hicieron afirmaciones, las cuales a veces tendían a asegurar que, no sólo la teología pre-escolástica era distinta de la actual, sino mejor, más adaptada a las necesidades, más actual en su tiempo y también más fielmente actualizable en nuestros tiempos que la teología común de los tratados y de la enseñanza. El estudio histórico desembocó quizás en la crítica de la escolástica, tanto actual como tal vez de la escolástica medieval (64).

Al poner de relieve el enrraizamiento de la teología medieval o patrística en la sociedad cristiana de su tiempo, se llegaba a subrayar no sólo su actualidad de entonces sino también su anacronismo de hoy. La satisfacción con que se afirmaba cuánto la teología de antes era adaptada a su medio parecía a algunos un medio de insinuación constante de la inadaptación de la teología actual (65). Se comprende que en este contacto aparezca irritante esta frase que tanto se ha reprochado al P. Bouillard y que en sí, podía haberse interpretado en un sentido muy banal: "Una teología que no fuera actual, sería una teología falsa" (66).

Otros estudios como los del P. de Lubac, parecían insinuar que, adoptando los métodos escolásticos, la teología había dejado perderse una parte de los tesoros de la teología antigua, y en consecuencia esta teología no sólo había pasado sino que era menos perfecta que la precedente y que una tentativa de realizar una teología "actual" debería apoyarse más bien sobre las teologías antiguas que sobre la teología medieval (67).

Sin embargo aquí no había sino comentarios hechos por historiadores al pasar, comentarios que dejaban transparentar un cierto pesar y cierta desilusión por parte de hombres apostólicos, pero los lectores corrían el riesgo de fijar su atención sólo en estos comentarios (68).

Por otra parte, como los historiadores no orientaban el trabajo teológico hacia formas nuevas, lo que no era su tarea, sus insinuaciones iban a reforzar

---

(64) Una crítica de la escolástica en beneficio de una teología simbólica parece desprenderse de un cierto número de publicaciones recientes, entiéndase es formalmente perseguida por estas publicaciones. Y. Congar, *a.c.*, p. 87.

(65) "Cuando se estudia la teología medieval, no con afán de volver a encontrar allí las grandes verdades permanentes de la fe sino con la intención de seguir hasta en el detalle los pliegues del pensamiento, no se puede dejar de notar el abismo que separa este pensamiento del nuestro. En el rico patrimonio que nos ha legado yacen explicaciones en desuso, esquemas pasados de moda, nociones muertas. Han servido en su tiempo para transmitir el misterio y bajo este título son venerables. Pero igual que un traje raído..."

H. Bouillard. *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquina*, Paris, Aubier, 1944, p. 223 s.

(66) H. Bouillard, *Conversion et grâce*, p. 219.

(67) Por ejemplo, H. de Lubac, *Corpus Mysticum* Cap. X: "La caída del símbolo a la dialéctica". En un sentido semejante a éste se ha insinuado el "retorno a las fuentes" de que se ha hablado tanto en los primeros años de post-guerra en Francia.

(68) Entre éstos algunos quizás llegarían a dar a las notas criticadas más valor que al trabajo histórico, es decir, que a las obras mismas. Esto es lo que ha provocado reacciones tan vivas de parte de los Dominicos de tendencia más severa.

las tendencias creadas por la teología kerigmática y carismática. Difundían en Francia la posición espiritual que reinaba en Alemania desde antes de la guerra. La "atmósfera de teología nueva" iba a orientar la predicación y la catequesis en el sentido de una restauración de la simbólica bíblica y patrística, es decir de una teología arcaica. De hecho, psicológicamente, la generación de post-guerra ha preferido el carácter totalmente intemporal de la teología antigua a la actualización parcial, ambigua y familiar de la teología barroca que habían conocido en las aulas de las escuelas de teología (69).

B I B L I O G R A F I A

A. *LAS CONTROVERSIAS*

1. Labourdette, M. M. — "La théologie et ses sources", en *Revue Thomiste*, t. 46, 1946, pp. 353-371.
"La théologie et ses sources. Reponse", en *Rech. de Sc. Rel.*, t. 33, 1946, pp. 385-401.
Dialogue théologique. Pièces du débat entre "La Revue Thomiste", d'une part et les RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S.J., d'autre part. Saint Maximin (Var.) Les Arcades, 1947.

Labourdette, M. M. — *De la critique en théologie. Réplique (inédite) à la Réponse des théologiens jésuites*, pp. 99-138.

Nieolas, M. J. — *Le progrès de la théologie et la fidélité à saint Thomas*, pp. 141-151.

De Solages, B. et Nicolas, M. J. — "Autour d'une controverse", en *Bull. litt. eccl.*, t. 48, 1947, pp. 3 17.

Labourdette, M. M. — "Fermes propos", en *Revue thomiste*, t. 47, 1947, pp. 5-19.

Le Blond, J. M. — "L'analogie de la verité. Reflexions d'un philosophe sur une controverse théologique", en *Rech. Sc. Rel.* t. 34, 1947, pp. 129 - 141.

---

(69) Sobre la "nueva teología" citamos este juicio equilibrado de un testigo imparcial, el P. Gemelli: "Es preciso mostrarse indulgente cuando se juzga estas actitudes mentales de los intelectuales franceses, esta falta de mesura en la manera de plantear los problemas; estas "izquierdizaciones" adoptadas en las polémicas no deben inducirnos a creer que nos enfrentamos al modernismo de 1907; en ese tiempo, las desenvueltas protestas de los labios hacia afuera que hacían los modernistas disimulaban profundas infidelidades; el modernismo de 1907 era ambiguo y poco franco; hoy día por el contrario los escritores franceses que aparecen como los más temerarios (citemos al jesuita Teilhard de Chardin, Daniélou, Fessard, Bouillard, De Lubac, B. de Solages, Emmanuel Mounier, para no recordar sino a los más notables), son hombres generosos que, a causa de su fidelidad a la Iglesia, quisieran llevar a ella a los que están alejados e insisten, no sé si por coraje o debilidad, en los atrasos que pueden encontrarse en las opiniones corrientes de los hombres de Iglesia. En el fondo son hombres que aman sinceramente a la Iglesia y quisieran que sus enemigos depusieran las armas, tratan así de arrebatarles los armamentos de las manos o de doblegar sus fuerzas". Texto publicado en traducción en *Eph. Th. Lov.*, 1948, p. 650.

Labourdette, M. M. — "L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique", en *Rev. Thomiste*, t. 47, 1947, pp. 417-466.

et Nicolas, M. J. — "Autour du "Dialogue théologique", *ibid.*, pp. 577-585.

2. Garrigou - Lagrange, R. — "La nouvelle théologie où va-t-clle?", en *Angelicum*, t. 23, 1946, pp. 126-145.

De Solages, B. — "Pour l'honneur de la théologie. Les contre-sens du R.P. Garrigou-Lagrange", en *Bull. litt. eccl.*, t. 48, 1947, pp. 65-84.

Garrigou - Lagrange, R. — "Verité et immutabilité du dogme", en *Angelicum*, t. 24, 1947, pp. 124-139.
"Les notions consacrées par le Concile", *ibd.*, pp. 217-230.

Bouillard, H. — "Notions conciliaires et analogie de la vérité", en *Rech. Sc. Rel.*, t. 35, 1948, pp. 251-271.

Garrigou - Lagrange, R. — "L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel", en *Angelicum*, t. 25, pp. 285-298.

3. Guérard des Lauriers, M. L. — "La théologic historique ct le développement de la théologie", en *L'Année théol.*, t. 7, 1946, pp. 15-55.

Bouillard, H. — "Notes sur le développement de la théologie. A propos d'une controverse", *ibid.*, pp. 254-262.

Guérard des Lauriers, M. L. — "Note complémentaire", *ibid.*, pp. 263-264.

4. Gillon, L. B. — "Théologie de la grâce", en *Revue thomiste*, t. 46, 1946, pp. 603-612.

Bouillard, H. — "Discussion. Précisions", *ibid.*, t. 47, 1947, pp. 177-183.

Gillon, L. B. — "Post-scriptum", *ibid.*, pp. 183-189.

B. *EN TORNO A LAS CONTROVERSIAS*

Liégé, P. A. — "Théologie", en *Bulletin thomiste*, t. VI, 1943-1946, pp. 472-484.

Congar, Y. — Bulletin d'ecclésiologie, en *Rev. Sc. Ph. Th.*, t. 31, 1947, pp. 77-88.

Thils, G. — *Orientations de la Théologie*, 1958, pp. 58-75.

Maltha, A. H. — *De nieuwe Theologie. Informatie en orientatie*, Bruges, 1958.

Avelino Esteban Romero, A. — "Nota bibliográfica sobre la llamada "teología nueva", en *Rev. Esp. Teol.*, t. 9, 1949, pp. 303-318, 527-546.

Bdo. G. Monsegú. — "La actualidad teológica. Hechos e ideas", en *Rev. Esp. Teol.*, t. 10, 1950, pp. 179-204, 335-360.

XI Semana Española de Teología (17-22 *sept.* 1951). *La Encíclica Humani Generis*, Madrid, 1952.

Ramírez, S. — *Teología nueva y teología*, Madrid, 1958.

Eldarov, G. M. — *Presenza della Teologia*, Padova, 1954.

Olgiati, Fr.	"Rapporte tra storia, metafisica e religione", en *Rev. fil. neoscol.*, t. 43, 1951, pp. 49-84.
Deman, Th.	"Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie", en *Theol. Rev.*, t. 46, 1950, pp. 61-82.
Deman, Th.	"Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie", en *Rev. Univ. Ottowa*, t. 20, 1950, pp. 129-169.
Greenstock, D. L.	"Thomism and the new Theology", en *Thomist*, t. 13, 1950, pp. 567-596.
De Castro Mayer, A.	"Nova teologia", en *Rev. Ecl. Brasil*, t. 7, 1947, pp. 793-817.

Conclusión

Si relacionamos los cuatro movimientos que acabamos de recordar, llegamos a captar una convergencia y una permanencia notable de preocupaciones y orientaciones. Agreguemos el interés y la verdadera renovación de los estudios históricos impulsados por tres grandes teólogos del último siglo, cuya importancia crece más y más a los ojos de nuestros contemporáneos y quienes en este siglo XX aparecen como los grandes teólogos del XIX: J. A. Moehler, M. J. Scheeben y J. H. Newman (70). La influencia de Moeheler, Scheeben y de Newman va en el mismo sentido que los movimientos estudiados más arriba.

Todo este conjunto llega a crear una corriente en el pensamiento teológico, corriente que se puede caracterizar como sigue:

1º La teología oficial, la teología de los tratados, la teología de controversia o teología barroca, se desprecia y abandona, injustamente sin embargo, puesto que ha jugado y juega aún un papel importante en cuanto permite distinguir el dato revelado y la doctrina ortodoxa de todas las especulaciones teológicas, y esto constituye un aporte definitivo. Frente a la teología y antes que ella, importa saber cuál es el dato revelado, el dogma definido sobre el cual se ejercita la teología. La teología barroca, sin embargo, ha conocido en estos últimos años formas extremas; ha sido llevada hasta sus últimos límites en la "teología del magisterio" (71), escuela contemporánea que se presentaba verdaderamente contra las corrientes dominantes del tiempo actual.

2º La teología escolástica está, si no atacada, al menos aislada, relegada como un monumento venerable pero prácticamente poco eficaz respecto a la orientación de la enseñanza y de la vida cristiana. Sin embargo aún no se ha distinguido suficientemente hasta ahora la parte estable, definitiva y absoluta

---

(70) En *Ecclésiologie au XIX.e siècle*, obra colectiva publicada en la colección *Unam Sanctam*, 34, París, Ed. du Cerf, 1960, los estudios están consagrados a estos tres autores y a ellos solos. Ellos dominan la teología del siglo último.

(71) Cf. L. Charlier. *Essai sur le problème théologique*, Thuilles, Ramgal, 1938. Esta obra refleja muy fielmente las concepciones del profesor Draguet. Fue puesta en el Indice.

de la escolástica y la otra parte más frágil, relativa a las circunstancias medievales;

3º Para orientar la predicación y la vida cristiana se da preferencia, inconscientemente o no, a una restauración de elementos simbólicos antiguos, bíblicos, patrísticos o medievales y de esquemas arcaicos de presentación para exponer la doctrina cristiana. Se vuelve a poner de relieve la historia de la salvación de la antigua teología (72).

4º Se trata en efecto más de una restauración que de una renovación. Falta una confrontación con el hombre y la sociedad contemporánea. Falta allí un conocimiento de las disciplinas racionales por las que hoy se accede a las ciencias del hombre. Ahora, no podemos creer que la teología actual pueda ser una teología menos racional que la teología medieval o moderna. Estamos inclinados a creer, por el contrario, que será más racional, en el sentido que introducirá al estudio racional de los datos donde la edad media, carente de instrumentos adecuados, no lo había podido hacer. Racionalizará zonas que la Edad Media había abandonado aun a los simbólicos y tradicionales.

5º Estas teologías contemporáneas no pasan de ser sabias. En la medida en que ellas son restauraciones, no deberán renovar la catequesis en forma duradera.

De manera general, las teologías de la predicación, bajo las formas que hemos evocado no han convencido al conjunto de teólogos, ni menoscabado la posición de la teología tradicional en la enseñanza.

Esto no altera el hecho que el problema de la predicación permanece. Permanece al nivel de la Iglesia enseñada, de los laicos, y crece más y más al nivel de la Iglesia docente. El problema de la predicación es un problema sacerdotal, es el problema de la inquietud de los predicadores.

Este hecho lo enunciaba el P. Hitz de la siguiente manera al establecer una triple comprobación:

1.— Muchos sacerdotes no ven relación entre la teología que dicen conocer y lo que querrían predicar.

2.— Su vida espiritual no recurre para nada a la teología.

3.— Muchos viven en un estado permanente de dispersión mental, incapaces de establecer relación entre las ideas, los esquemas, los temas que les son propuestos desde todas partes (73).

---

(72) Mgr. Coppens anotaba con ocasión de las obras de M. Duméry: Subrayemos para terminar un aporte importante de las obras de M. Duméry. A los que descansan ingenuamente en la ilusión que en catequesis, predicación, en apologética, se salva la fe substituyendo por imágenes y temas, las nociones y conceptos, él ha demostrado que esto no vale. Nuestra inteligencia no puede declararse satisfecha con estructuras imaginativas. Cueste lo que cueste se debe hacer la reducción a la crítica. Desde este punto de vista las páginas sobre: *Quelques alibis du croyant*, aparecidas en *Foi et Interrogation* (Paris 1953) nunca serán bastante leídas y meditadas. "Cf. *Eph. Th. Lov.*, t. 34, 1958, p. 757.

(73) P. Hitz, "Théologie et catéchèse", en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 77, 1955, pp. 897-900.

Indudablemente se puede dar el problema por resuelto diciendo que los sacerdotes son los culpables y que su culpa consiste en no haber profundizado suficientemente su teología. Los que se quejan son los culpables. Ciertos teólogos ponen en duda el espíritu de fe del clero; acusan un espíritu mundano, una falta de sumisión o de espíritu sobrenatural (74). Hay un medio de salvar así su conciencia. La cuestión de la teología puede resolverse a priori. —La teología es la ciencia del dato revelado. El objeto de la predicación es el objeto revelado. Así la teología es la ciencia que estudia el objeto de la predicación. La teología no puede entonces sino ser útil para la predicación y así es—.

¿Y si a pesar de todo no lo es? Queremos hablar de la teología tal como se enseña, no tal como se define a priori.

Ante el fracaso experimentado por las teologías para la predicación se propone dar una "orientación catequística" a la teología (75). Se renunciará a construir otra teología. Se tratará de poner de relieve las cualidades catequísticas de la teología tal como se la encuentra (76). La teología posee todas las cualidades necesarias para ser teología viva: la teología es religiosa, es bíblica, sintética, encarnada. Es en sí misma catequética. Sería suficiente desplegar estas cualidades latentes. Así se dice.

Así se descarga la solución sobre la espalda de los teólogos, ellos serían los culpables y no la teología. Es a ellos a quienes se debería recurrir para explicitar las cualidades catequéticas de su teología.

No se nos dice sin embargo cómo los teólogos podrán obtener, de un día para otro, resultados totalmente diferentes de los que obtienen en este momento. Apenas se puede acusarlos de mala voluntad o de falta de inteligencia para comprender las cualidades catequéticas de su teología. Un simple llamado a los teólogos corre el riesgo grande de no tener respuesta apreciable. Es decir que, finalmente, las corrientes teológicas nacidas en torno al problema de

---

(74) "La misma naturaleza de la teología como inteligencia de la fe mediante el uso de la razón implica necesariamente una vitalidad extraordinaria, primero en el orden del entendimiento y luego mediante el influjo que ejerce esta potencia en las otras, en la moral, en la vida afectiva, de piedad y al mismo ministerio pastoral". D. L. Greenstock, "Otra vez el problema teológico", en *Ciencia tomista*, 1956, p. 581. Ver también pp. 573-600 y en particular p. 577. "Todo esto es muy justo, dice el P. Th. Camelot, pero quizás no resuelve el problema de las relaciones entre teología y catequesis". Cf. *Bulletin thomiste*, t. X, p. 481.

(75) Cf. P. Hitz, "Théologie et catéchèse", p. 921.

(76) "No se trata de un retorno artificial a la teología menos desarrollada de los Padres, de un abandono del progreso escolástico, de un modo de anti-intelectualismo ni de una "teología nueva" como algunos parecen temer. Se trata de una orientación catequética de la teología tan antigua como la vida de la Iglesia y que se desprende inmediatamente de su naturaleza en cuanto ciencia de la Palabra Salvífica de Dios. Se trata de un esfuerzo de integración: no queremos perder nada del rigor de análisis y construcción racional que la escolástica nos ha legado, pero tampoco perder nada de las cualidades catequéticas de fe, de luz y de vida, fundamentales en un estudio que se refiere al Dios Vivo y Vivificante de la Revelación, a tal punto que, siendo perfectamente distintas en su función propia, la catequesis informa a la teología y la teología alimenta a la catequesis". *ibid.*, p. 921.

la predicación han contribuido sobre todo a poner de relieve el problema, y también a agravarlo difundiendo la conciencia, pero no nos han lanzado de manera decidida por el camino definitivo de solución.

III. TEOLOGIA DESTINADA A LOS HOMBRES

1. *La teología existencial*

Es innegable que el existencialismo ejerció y ejerce aún una influencia considerable en amplios sectores, cada vez más extensos, del pensamiento católico, y todo permite prever que esta influencia continuará extendiéndose en el futuro. También es cierto que muchos sectores de la enseñanza aún resisten; sin embargo, en el campo de la predicación y catequesis, la penetración es profunda (76-b).

En Alemania, Francia, Bélgica y en los Países Bajos se puede decir que, consciente o inconscientemente, en este momento está presente en todas partes en grado variable. En Italia y en España, desde hace algunos años, se extiende muy rápidamente.

Sin embargo, es difícil captar o definir esta influencia. No hay una Teología Católica que se la pueda llamar existencial o existencialista. No existe una obra que haya ensayado exponer la Revelación Cristiana en forma existencialista.

La Teología católica es menos sensible que la Teología protestante. La disciplina eclesiástica le evita los profundos extravíos que se encuentran en la evolución de la Teología protestante.

En los siglos XVIII y XIX hubo una teología protestante racionalista, la cual ha sobrevivido, después, en forma kantiana; en la teología católica, en cambio, no ha habido nada parecido. Del mismo modo, en la actualidad, nada ni nadie en la teología católica ha experimentado la influencia del existencialismo de Kierkegaard como Barth, ni de Heidegger como Bultmann.

La influencia del existencialismo es tanto más difícil de captar cuanto que esta filosofía ha constituido en Alemania desde el período comprendido entre las dos guerras y después de la guerra en Francia, una atmósfera difusa que impregna todas las ideologías. O mejor dicho, los sistemas de la filosofía de la existencia parecen haber tomado forma y expresión, parecen haber tomado determinados temas latentes en la mentalidad de Europa Occidental. Porque cada cual los llevaba dentro de sí, no era necesario haber leído, ni siquiera conocer las difíciles obras de Heidegger. Una alusión, una palabra dicha de paso bastaba para despertarlos y darles vida.

Además, numerosos temas propuestos por Heidegger y Jasper eran ya el patrimonio de todas las corrientes de la fenomenología. El pensamiento ca-

---

(76-b) Cf. R. Aubert, *La Théologie au milieu du XX.e siècle*, 1954, pp. 71-78.

tólico alemán sufrió profundamente la influencia de Max Scheller en el período de las dos guerras. Esta influencia marcó decididamente a los dos líderes del pensamiento católico alemán en el período de las dos guerras: Karl Adam (77), y Romano Guardini (78). Ambos fueron los guías del "renacimiento católico". Fueron los "líderes" de la juventud, de tal manera que cuando llegó la generación siguiente, muchos temas fenomenológicos ya habían sido "aclimatados". Además la influencia de K. Adam y R. Guardini se extendió rápidamente más allá de las fronteras de los países de habla alemana.

La generación que actuó entre 1935-1940 había sido, pues, preparada por estos dos maestros de juventudes.

Es trabajo arduo el distinguir las influencias, determinar la parte que corresponde a estos dos autores y a través de ellos a Scheller o a la fenomenología en general (79) y a la influencia directa de los existencialistas y al clima general en que nadan los temas existencialistas. Tampoco se debe olvidar la influencia de las teologías protestantes de inspiración existencialista, en especial la teología de K. Barth. El hecho de que no se la reconozca públicamente, no da pie a que se la pueda negar. No se trata de una acción directa, sino más bien de una provocación, a la cual los católicos tratan de responder utilizando dentro del marco cristiano-romano los temas que Barth usaba brillantemente en el protestantismo.

En Francia, el impacto existencialista se hizo sentir inmediatamente después de la guerra gracias al copioso aporte de ideas alemanas, a las que se unió la influencia de Gabriel Marcel hasta entonces confinado a pequeños grupos.

También en Francia la penetración existencialista se hizo sentir de modo indirecto. Hubo la influencia de los teólogos alemanes y de los filósofos católicos teñidos de existencialismo. Existió también —y principalmente— la influencia de la filosofía personalista y en especial la de la colección *Philosophie de l'Esprit* (80).

Estas obras ofrecieron a los teólogos y filósofos católicos un existencialismo ya transformado, convertido y bautizado.

Finalmente, y quizás en primer lugar, la influencia existencialista penetra en la Teología gracias a la exégesis y a la teología bíblica y doquiera que penetre el método de la escuela de la historia de las formas (*Formgeschicht-*

---

(77) Karl Borromäus Adam, nacido en 1876, profesor de dogmática en Tubinga desde 1919 a 1949.

(78) Romano Guardini, nacido en Verona en 1885. Se creó para él una cátedra de filosofía católica en Berlín en 1923-1939. Profesor en Tubinga en 1945, en Munich después de 1948. *Vom Geist der Liturgie* es de 1918; *Vom Sim der Kirche*, de 1922; *Der Herr*, de 1937; *Das Wesen des Christentums*, de 1939.

(79) Citemos como ejemplos Th. Hecker, J. Pieper, P. Wust, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, P. L. Landsberg, M. Buber (judío)...

(80) Citemos como ejemplos R. Le Senne, L. Lavelle, M. Nedoncelle, J. Lacroix, G. Madinier, ...son olvidar el movimiento Esprit con E. Mounier y P. Ricoeur (protestante).

liche Schule), entra también la influencia existencialista (81). El análisis de *Sitz im Leben*, del enraizamiento de los temas religiosos en la persona religiosa y en la comunidad religiosa, la estrecha unión entre la expresión religiosa y el medio que vive de ella o eventualmente la crea o la modifica, todo esto coincide con las aspiraciones existencialistas. Ya que estos métodos comienzan a ser cada vez más una parte integrante de la exégesis y ya han conseguido realmente "carta de ciudadanía", gracias a la doctrina de los géneros literarios que los hicieron pasar al comentario católico de la Biblia, se puede comprobar que la penetración existencialista es profunda y que —vista la influencia actual de la exégesis— lo será cada vez más.

Nosotros no podemos pensar hacer aquí una síntesis de todo cuanto se le debe al existencialismo en las corrientes teológicas contemporáneas. Solamente nos contentaremos con enumerar algunos puntos fundamentales.

a) La filosofía contemporánea es una búsqueda de la experiencia fundamental de la realidad. Ella busca gustar en la sola experiencia de la existencia la realidad con todo su sentido. La filosofía contemporánea cree que la realidad encuentra su sentido sólo en la perspectiva de esta única experiencia (Naturalmente que aquí no se trata de una experiencia sicológica, sino de una experiencia fundamental que coincide en cierta manera con la realidad del hombre). El hombre, el mundo y sus relaciones mutuas; el absoluto (o su ausencia) y lo contingente, todo se manifiesta a la vez. La filosofía en cuanto conocimiento se podría reducir a una explicación de esta experiencia. Pero, de hecho esta experiencia no se la obtiene en los comienzos. Ella se encuentra más bien al fin de la filosofía concebida como un esfuerzo para deshacerse de la visión superficial y falsa que la vida diaria nos da de la existencia. La experiencia fundamental es, pues, más un polo de atracción que un punto de partida. La filosofía es una serie de develaciones de la realidad por los que se pasa de una visión más "prefabricada" a una visión más "existencial" de la realidad.

Esta concepción de la filosofía como experiencia fundamental, única y total, y como descripción de una existencia global ha reaccionado primeramente contra la metafísica tomista.

No se puede decir que el existencialismo haya influenciado propiamente hablando sobre la metafísica neo-tomista actual. Pero sin él, sin duda, no sólo un buen número de los libros neo-tomistas de metafísica no habrían aparecido, sino que incluso la exposición de la metafísica habría tenido una orientación muy diferente. También aquí el existencialismo ha obrado más bien como una provocación y un desafío (82).

---

(81) Cf. F. M. Braun, "Formgeschichte", en *Dict. de la Bible. Suppl.*, t. III, col. 312-317; P. Benoit, "Réflexions sur la Formgeschichtliche méthode", en *Rev. Bibl.*, 1946, pp.481-512, nuevamente publicado en *Exégèse et Théologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1961, t. I, pp. 25-61.

(82) Citemos entre los filósofos tomistas que hubiesen escrito de modo diferente sin la presencia del existencialismo, a Etienne Gilson, la Escuela del Instituto Superior de

Se tratará de hacer derivar toda la metafísica de la experiencia del ser y de hacer su exposición no por vía de silogismos a partir de primeros principios, sino mediante una explicación, una descripción de todos los aspectos esenciales de esta experiencia del ser.

La metafísica, como es evidente, interesa directamente a la Teología: determinar la ciencia de Dios, la del hombre y las relaciones mutuas es propio de la metafísica. Una evolución en la presentación de la metafísica tendrá sus repercusiones en la teología de Dios, de lo sobrenatural, de la creación.

Pero la búsqueda de la experiencia fundamental inspira también a los teólogos de otra manera: hace nacer la búsqueda de la metafísica bíblica (83) y, en general, dirige un deseo de síntesis y de valorización de lo fundamental en el cristianismo. Es decidor el que hayamos tenido que presenciar la publicación de varios libros titulados "La Esencia del Cristianismo" (84).

b) La realidad sólo tiene sentido en relación al sujeto. Por su parte el sujeto se proyecta en el mundo. Todo sentido está constituido, entonces, por y en esta actividad del sujeto. La subjetividad lo colorea todo. La experiencia fundamental constituye el sentido del mundo, del tiempo, de la historia. La naturaleza y la historia llegan a ser proyecciones del hombre y la historicidad una propiedad del hombre.

De aquí se ha originado no sólo una orientación nueva de la metafísica que sitúa su objeto en la experiencia fundamental y por consiguiente en su relación con el sujeto, sino también una búsqueda sistemática del sentido de los objetos religiosos y en consecuencia la búsqueda de una "comprehensión" de la revelación a partir de la experiencia religiosa fundamental (85).

Se ha dado una mayor importancia a la experiencia religiosa, y sin hacer derivar de ella el objeto de la revelación (ya que eso sería modernismo puro y simple), se hace referencia a ella para descubrir el sentido de los misterios, su valor humano, sus relaciones con el hombre (86).

En esta línea, la teología de la fe ha tomado un nuevo impulso y un desarrollo considerables. ¿La fe no es acaso esta experiencia, esta situación, esta existencia cristiana fundamental? En la fe se volverá a hacer toda la síntesis del cristianismo. En la fe estudiada como dinamismo del creyente, descubrimiento progresivo y ascendente de su ser cristiano, todos los dogmas tomarán su sentido.

Filosofía de Lovaina, los P.P. Jesuitas, discípulos del P. Marechal, los P.P. Jesuitas de Innsbruck, los P.P. Jesuitas, discípulos de los P.P. P. Rousselot y A. Valensin (ver bibliografía posterior).

(83) Cf. Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque,* Paris, Ed. du Cerf, 1953; *Etudes de metaphysique biblique,* Paris, Gabalda, 1955.

(84) *Das Wesen des Christentums,* de R. Guardini, 5.e ed., 1958; *Das Wesen des Katholizismus,* de K. Adam, IIe. ed., 1946; *Vom Wesen des Christentums,* de M. Schmaus, 1948.

(85) Cf. A. Dondeyne, *Foi chrétiènne et Pensée contemporaine,* Lovaina-Paris, Nauwelaerts, 1951.

(86) Ver la obra de M. J. Mouroux.

Cada cual encontrará su lugar en una perspectiva que da a cada uno su valor y sitúa a unos con relación a otros según la verdadera estructuración de los designios de Dios. Es en torno a la teología de la fe donde se desarrolla una teología existencialista o que podría merecer este nombre.

c) La filosofía existencialista puede ser denominada filosofía de lo absoluto. En efecto, propone en primer plano la cuestión de lo contingente y de lo absoluto. Que lo niegue o lo afirme, esta negación o esta afirmación la afecta enteramente. O la negación de Dios se encuentra en todas partes o bien la afirmación de Dios se encuentra por doquier. El problema de Dios, gracias al ateísmo agresivo, llega a ser el primer problema.

Aquí tenemos la razón de por qué estamos asistiendo a una renovación de lo que llamaban "las demostraciones de la existencia de Dios". Ya no se busca a Dios al final de una serie de razonamientos y deducciones, sino a través de la experiencia fundamental, como la presencia, oculta y revelada a la a la vez que anima la existencia y le da sentido. Para unos, Dios es la luz que colorea toda existencia; para otros, en cambio, es su ausencia. El conocimiento de Dios, por lo tanto, acompaña la develación filosófica: al final de la búsqueda de la existencia y de su sentido. Conocer a Dios y conocer al hombre, el mundo y la existencia, es un solo conocimiento (87).

d) La experiencia de la existencia también es un acto. Es en un acto vivido donde el hombre percibe su existencia. Es realizándose como el hombre toma conciencia de sus dimensiones y de su sentido. La existencia no es un objeto de contemplación: no es "objetivable". El hombre sale de la dispersión pura, toma su unidad, su ser, su valor en una acción. No hay, pues, lugar para distinguir la acción y el ser.

Además, del mismo modo que la existencia, la acción es una. Todos los actos temporales limitados poseen un acto de existir interior común.

De este modo, la metafísica y la moral tienden a juntarse e incluso a confundirse. El acto moral, humano es aquel por el cual el hombre llega a la existencia. La moral, anteriormente dispersa en múltiples actos, tiende a concentrarse, según esta visión, en un único acto, de existir. El acto toma su valor más de su sentido interior que de las determinaciones objetivas, toma su valor de la correspondencia al sentido de la existencia.

También en Teología asistimos actualmente a un acercamiento entre dogmática y moral. Se comienza a estudiar el dogma preguntándose a la vez qué actos exige, con qué actos se lo vive, e inversamente a estudiar moral en una visión dogmática, es decir, se estudia el sentido cristiano de la acción en relación con el misterio en que se inscribe...

---

(87) Esta renovación se lleva a cabo sea dentro de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, punto éste principal objeto de las investigaciones del profesor F. Van Steenberghen (Cfr. *Le Dieu caché*, Louvain-Paris, 1960), sea fuera de estas pruebas. A estas corrientes se une el renacimiento de la filosofía agustiniana, especialmente de J. Hessen, en Alemania, y M. F. Sciacca, en Italia.

Esclarecer el misterio divino o los actos humanos en los que se encarna en la vida del hombre llega a ser el objeto único de las dos ramas, antes separadas de la teología (88).

Llevados por este mismo afán se busca definir el principio unificador de la acción cristiana y en consecuencia a centrar la moral. Al margen de la multiplicidad de preceptos y virtudes distinguidas por sus objetos formales, se tiende a reencontrar lo que constituye la unidad, cual es la acción única, fundamental que se busca a través de esta multiplicidad.

Hemos dicho anteriormente que se puede exponer el cristianismo partiendo de la experieneia de la conversión, de la adhesión al misterio de Dios.

Esto nos ha traído un renacimiento y un desarrollo considerable de la teología de la fe.

Se ha ensayado también hacer la síntesis de la moral en torno a la caridad, haciendo de ella el principio de unidad de toda la vida cristiana (89).

Quedará después por hacer la síntesis de estas dos orientaciones de la teología: teología de la fe o de la conversión y teología de la caridad.

e) El tema fundamental del existencialismo, es el tema de la libertad. La libertad, del mismo modo que la existencia humana, es vida. No se la define en relación a los objetos como una posibilidad de elección, sino en relación con el sujeto como una posición, una afirmación y una creación de sí mismo. No es indeterminación ante sentidos preexistentes, la libertad es creadora de sentidos.

Es en este punto donde un acuerdo con el cristianismo resultaría más delicado. Si es posible dar al tema de la libertad una teología de la conversión, es mucho más difícil introducirlo en la teología de la caridad y de la moral. No afirmamos que sea imposible, sino mucho más difíeil.

Prueba de ello tenemos en la historia de la moral de situación (Situations-ethik), objeto de una intervención del S. Oficio después de dos advertencias de Pío XII (90).

---

(88) "Imitar a Jesucristo es, pues, vivir el misterio de la Iglesia, y más ampliamente el misterio del Reino... La lueha y el esfuerzo del eristiano están situados más bien en la historia de la salvación del Pueblo de Dios. El tema del combate escatológico entre las fuerzas del Reino de Dios y las fuerzas de la perdición dan a la esperanza cristiana y al trabajo de la evangelización del mundo una *dimensión comunitaria*.

Se puede decir que la teología moral sistemática está haciendo un serio esfuerzo para dar a la vida eristiana esta dimensión del Reino... la teología moral hodierna ha tomado conciencia de que los P.P. de la Iglesia presentaban casi siempre la enseñanza moral cristiana junto eon la enseñanza de los sacramentos... La teología moral de hoy y de mañana aparecerá eomo una "theologia salutis", al servicio de la salvación de los hombres, como un anuneio adaptado a los tiempos presentes de las verdades y normas eternas".

B. Häring, "Renover la théologie morale? ¿Pourquoi?", en *Vie Spirituelle, Suppl.*, n. 53, 1960, pp. 126, 127, 130.

(89) Cf. la obra de P. Gilleman.

(90) En dos oeasiones, el 23 de marzo y el 24 de abril de 1952, Pío XII hizo una advertencia a propósito de la "nueva moral", de inspiración existencialista. Cf. *A.A.S.*, t.

La noción de libertad existencialista tenía que entrar en conflicto con la idea de naturaleza y por consiguiente con la moral católica, en todo el campo de las relaciones de esta moral y de la noción de naturaleza.

Es cierto, hasta cierto punto, que todo acto es único, que toda situación es única, que, por consiguiente, todo acto debe ser inventado por su autor, que su sentido debe encontrarse y está como impuesto interiormente, que por consiguiente el acto encuentra su justificación en sí mismo por su rectitud interna. Ningún acto se diluye en sus determinaciones objetivas. También es cierto, hasta cierto punto, que el examen de las circunstancias objetivas no nos dice lo que en este momento es preciso hacer concretamente.

La norma de moralidad es, pues, en cierto sentido la concordancia con el impulso auténtico de la persona humana, una comparación del sujeto consigo mismo, del yo interior con el yo exterior. La teología siempre ha reconocido la primacía de la conciencia en la vida moral.

Pero los actos y las situaciones sólo en cierto sentido son únicos. En efecto, poseen también caracteres comunes. No son exclusívamente únicos. Por ejemplo, en la moral sexual los actos no son totalmente nuevos. Existe, por el contrario, una naturaleza sexual idéntica para todos los hombres. Existen condiciones idénticas para todos: las posibilidades humanas límites a ciertas situaciones que les son comunes. Finalmente, los hombres están circunscritos, en cierto modo, en una naturaleza, y conforme a tales límites deben someterse a las leyes de su naturaleza (91).

La libertad, pues, no es enteramente creadora de su sentido y de los valores. Está limitada por la misma naturaleza humana. La libertad se ejerce en el interior de la naturaleza. Pero también es consentimiento a las leyes de su naturaleza. Esto es lo que había descuidado la moral de situación.

f) Debido a la influencia existencialista, el pensamiento cristiano ha incorporado o reinterpretado algunos temas que son el tema más o menos común de nuestros contemporáneos. Estos temas son bien conocidos. Citemos, sin embargo, algunos: llamado, respuesta, testimonio, invitación, consentimiento, adhesión, fidelidad, reconocimiento, descubrimiento, mensaje, acogida, rechazo, prueba, invocación, presencia, amor, ausencia, soledad, angustia, cuidado, absurdo, esperanza, existencia, compromiso, opción, apuesta, proyecto, encarnación, trascendencia, ambigüedad, buena o mala fe, autenticidad, diálogo, libertad, disponibilidad, creación, sentido, etc.

Este vocabulario es el de las relaciones del hombre con Dios en el conjunto inseparable del yo y del mundo. Aquí se trata de un vocabulario nuevo

---

44, 1952, p. 270 ss., 413. En seguida ver la Instrucción del S. Oficio del 2 de febrero de 1956 sobre la "Etica de situación", en *A.A.S.*, t. 48, 1956, p. 144 s.

(91) Ver algunos ejemplos en J. Fuchs, en *Nouv. Rev. Th.*, 1956, p. 816 s.
Sólo un libro ha sido condenado, el de E. Michel. Al igual que la Nueva Teología, la moral de circunstancia es más bien un clima, una tendencia, no una teología afirmada o publicada. Es la influencia de una mentalidad existencialista en la predicación, la catequesis, la dirección espiritual.

capaz de transmitir algo del mensaje cristiano con un lenguaje contemporáneo (92). Sin duda, muchas palabras existían ya en la Biblia, pero ahora han tomado un sentido nuevo, más preciso, más subjetivo. Además, después de todo, las filosofías contemporáneas se derivan todos del cristianismo. En consecuencia, no hacemos más que recuperar algo nuestro. A veces vendrá enriquecido, otras impreciso debido a los revuelos realizados fuera de la ortodoxia.

Fuera de lo que tiene de moda y snobismo, no se puede menospreciar la importancia del aporte de este vocabulario en el momento en que el lenguaje teológico sufre precisamente de vejez. De ello se quejan los predicadores y catequistas.

g) Hemos dicho que el existencialismo traía otra manera de filosofar. La atracción de esta novedad es la que hace caer en desuso los antiguos procedimientos de exposición y argumentación. La teología ya no busca probar, sino mostrar; no quiere demostrar sino buscar.

La dialéctica es reemplazada por la comprensión de conjunto de la situación en las que los diversos temas tienen su exacto lugar. La discusión es reemplazada por la búsqueda de una visión más comprehensiva de las cosas que dé derechos a los elementos de verdad y a la solidez de todas las opiniones presentes.

El método existencial va más allá de los métodos de la razón discursiva, o por lo menos esto desearía. Este método procede, en lugar de demostrar, por vía de sugerencia. Esta es la razón por la que recurre fácilmente al mito.

Este es el motivo de la actual revalorización y a veces verdadera resurrección de los mitos, sean éstos los clásicos de la antigüedad greco-romana, sean los de todas las religiones.

Se ve el provecho que de esto puede sacar la teología, pero también el peligro que la amenaza. El vocabulario bíblico simbólico también se ve revalorizado. Esto explica el éxito que puedan encontrar ciertos símbolos antiguos y una predicación basada en el simbolismo.

Porque es portadora de mitos, la religión será aceptada fácilmente como más interesante y más variada que las filosofías racionalistas: sugiere más, contiene más verdad latente.

Sin embargo, esta ventaja contiene un peligro. Si la religión o la teología entran en la categoría de mito según el sentido moderno, si acepta los estatutos del "mito", en sentido existencial, corre el peligro de verse comprometida más allá de lo permitido. En efecto, el mito es sugestión de otra cosa. No tiene sentido objetivo; no define realidades objetivas, esto es, cosas. En cambio, el lenguaje bíblico y cristiano designa realidades objetivas, bíblicas. No es sólo sugestivo de una realidad, de una existencia.

Es conocida la controversia que la concepción de R. Bultman a propósito del mito y de la Biblia concebida como mito ha hecho nacer en el protes-

---

(92) Ver las interesantes consideraciones del P. Troisfontaines en "Existentialisme et pensée chretiènne", en *Nouv. Rev. Th.*, 1946, p. 179 s.

tantismo alemán. Esta controversia aún no ha concluido. Sin duda pasará a la historia como la gran controversia del siglo. En efecto, plantea verdaderamente la relación de la confrontación de la revelación cristiana, de la filosofía y de la mentalidad del siglo XX (93).

Hasta ahora, la controversia no ha entrado aún en la teología católica. Se discute sobre ella pero al margen, como de una controversia protestante. Sin embargo, es poco probable que se logre evitarla (94), aun cuando la condenación de cuatro libros de M. H. Duméry haya retardado momentáneamente la discusión.

Entonces, habrá llegado el momento de la confrontación de la teología y la filosofía contemporánea.

Si la filosofía contemporánea ha influenciado marcadamente ciertos sectores de la teología, esta influencia no ha sido casual. Ha sido querida y buscada por motivos pastorales. También aquí se manifiesta el deseo de expresar el mensaje cristiano de un modo más adaptado al auditorio. Esta misma preocupación la encontramos en todas las corrientes reveladoras del dinamismo de la teología contemporánea.

Para juzgar, pues, el valor de la influencia existencialista es preciso tener presente su fuerza apostólica, su aptitud para llamar la atención de los contemporáneos.

Ahora bien, a propósito de esto podemos hacer las siguientes observaciones:

a) El existencialismo, incluso tomándolo en un sentido amplio que abarque los derivados de la fenomenología y los personalismos, sólo domina en una parte de la mentalidad contemporánea, quizás aquella que más se manifiesta, quizás aquella que hace más ruido, pero sin duda, en la parte menos numerosa.

---

(93) La controversia comenzó con el célebre manifiesto de 1941, *Neues Testament und Mythologie*, en que se defiende la necesidad de quitar los mitos del Nuevo Testamento, es decir, de tratarlo como mito y reducirlo a las categorías filosóficas existencialistas. El manifiesto y los principales documentos de la controversia han sido reunidos por H. W. Bartsh, en *Kerygma und Mythos*, 5 volum., 1948-1955 en Hambourg. Esta controversia ha causado la aparición de una interesante literatura entre los protestantes.

Ver también R. Marlé, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, Paris, Aubier, 1956, quien da una bibliografía. Para el fondo de la cuestión ver L. Malevez, *Le message chretien et le mythe. La Téologie de R. Bultmann*, Bruxelles-Bruges-Paris, 1954, y Henninger - H. Cazelles - R. Marlé, art. "Mythe" en *Dict. de la Bible. Suppl.*, t. VI, col. 225-268.

(94) L'Osservatore Romano del 19 de junio de 1958 anunció la colocación en el Indice de 4 libros de M. H. Duméry: *Critique et Religion*, Bruges, 1957; *Le Problème de Dieu en philosophie de la Religion*, Bruges, 1957; *Philosophie de la Religion*, 2 Vols., Bruges, 1957. No están condenados: *Foi et Interrogation*, Paris, 1953; Foi Dogme et Sacrements", en *Encycl. Française*, t. XIX; *Philosophie-Religion*, Paris, 1957; *Phénoménologie et Religion. Structures de l'Institution Chrétienne*, Paris, 1958. Después H. Duméry ha publicado una nueva edición revisada y aumentada de *La Foi n'est pas un cri*, seguida de *Foi et Institution*, Paris, Seuil, 1959.

Junto a esta parte está el mundo de los científicos y de los técnicos, cada vez más numeroso e influyente aunque más silencioso. Este mundo es menos penetrable para el existencialismo, que por lo general lo ignora. Este mundo es más bien sensible a las visiones positivistas o expresadas en lenguaje positivista y evolucionista. Es sensible a la obra del P. Teilhard de Chardin, poco actual en el mundo de la fenomenología, pero actual en el mundo de las ciencias. Es sensible al marxismo y a todas las filosofías materialistas.

El hombre contemporáneo no tiene, pues, sólo la existencia en peligro, sino que de un modo especial él mismo está comprometido en la industria, en el trabajo, en la elaboración de la materia, en el cuadro de las ciencias matemáticas y disciplinas abstractas.

Incluso las ciencias humanas rebasan ampliamente los límites de la filosofía y de la fenomenología. No basta, pues, elaborar un vocabulario adaptado a la categoría que vive precisamente más al margen.

b) El existencialismo reduce al hombre a una sola dimensión. Sólo conoce a un hombre lineal: el hombre extendido entre dos polos, el absoluto y el contingente. La realidad entera queda reducida a una experiencia fundamental que plantea siempre el mismo problema. No se interesa por la diversidad de la "naturaleza".

En consecuencia, la teología se reduce a la línea de las relaciones entre Dios y el Hombre. La vida cristiana y la acción se reducen a una línea: o la conversión o el amor. Esto es inevitable ya que lo que interesa es siempre el sujeto mismo, es él a quien encontramos por doquier.

Es necesario que la Teología no sólo considere la acción en su esencia, en su sentido último y profundo, ni sólo la existencia cristiana, única si bien multiforme; debe considerar también la diversidad de la vida humana, el sentido de cada uno de sus valores, detenerse a contemplar el conjunto y tomar conciencia de sus riquezas.

Se debe estudiar no sólo la acción sino también las acciones cristianas y en consecuencia dar sentido cristiano a la existencia, pero también a todas las acciones, a todas las cosas, a todos los gestos, a todo lo que compone la vida humana. Para llevar a cabo esto se deberá considerar no sólo la filosofía o una fenomenología, sino que también a todas las ciencias humanas que consideran el detalle de lo concreto. De este modo se obtendrá una teología de toda la acción.

Siempre queda, sin embargo, el hecho de que el aporte de la filosofía contemporánea pueda ser considerada como un enriquecimiento. Incluso las controversias y falsos pasos habrán logrado hacer avanzar el pensamiento cristiano en la búsqueda del hombre contemporáneo.

BIBLIOGRAFIA

A. *LA METAFISICA TOMISTA Y EL DESAFIO EXISTENCIALISTA*

Gilson, Et. — *Le thomisme. Introduction à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 4e. éd. rev. et augm., Paris, Vrin, 1942; 5e. éd. rev. et augm., 1943.
"Le thomiste et les philosophies existentielles", en *Vie Intell.*, t. 13, 1945, pp. 144-155.
"El tomismo y las filosofías existenciales", en *Sapientia*, t. 2, 1947, pp. 106-117.
L'être et l'essence, Paris, Vrin, 1948.
Being and some Philosophers, Toronto, 1949 (Ver J. Isaac, en *Bull. thom.*, t. VIII, pp. 39-59).

De Raeymaeker, L. — *De metaphysick van het zijn*, Amberes, Standaard, 1944.
Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique, Louvain, Inst. S. Phil., 1946; 2.e éd. rev, et augm., 1947.

Hayen, A. — *L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas*, Bruxelles-Paris, Ed. Universelle-Desclés, 1942.
L'Intentionnel selon saint Thomas, 2.e éd., *ibid*, 1954.
La comunication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin. I. La métaphysique d'un théologien, Paris, Desclée, 1957. II. *L'ordre philosophique de saint Thomas, ibid*, 1959.
"La vocation philosophique du chrétien", en *Sc. eccl.*, t. 10, 1958, pp. 5-22.

Defever, J. — "La preuve transcendante de Dieu", en *Rev. Ph. Louv.*, t. 51, 1953, pp. 527-540.
La preuve réelle de Dieu. Etude critique. Bruxelles-Paris, Ed. Univ. - Desclée, 1953.
"Idée de Dieu et existence de Dieu. Réponse à une question", en *Rev. Ph. Louv.*, t. 55, 1957, pp. 5-57.

De Finance, J. — "Etre et subjectivité", en *Doct. Comm.*, t. I, 1948, pp. 240-258.
Existence et liberté, Paris, Vitte, 1955.

Marc, A. — *Psychologie réflexive.* I *La connaissance.* II. *La volonté et l'esprit*, 2 vols., Bruxelles-Paris, Ed. Univ. - Desclée, 1949.
Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive, ibid., 1952.
Dialectique de l'agir, Paris-Lyon, Vitte, 1954.
Raison philosophique et Religion révélée, Paris, Desclés, 1955.

Lotz, J. B. — *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms "Ens et bonum couvertuntur" im Raume der scholastischen Transcendentalienlehre*, Paderhorn, Schöningh, 1939.

Rahner, K. — *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbrück, 1939.
Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, 1941.

Siewerth, G. — *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes-Verl., 1959.

Ell, J. "Das Existenzproblem in der Scholastik", en *Divus Thomas* (Frib.), t. 19, 1941, pp. 81-107.

Maritain, J. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947.

Pruche, B. *Existentalisme et acte d'être*, Grenoble, Arthaud, 1947.
Le thomisme peut-il se présenter comme "philosophie existentielle?", en *Rev. Ph. Louv.*, t. 48, 1950, pp. 329-353.

B. *TEOLOGIA DE LA FE*

Aubert, R. "Questioni attuali intorno all'atto di Fede", en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milan, 1957, t. II, pp. 655-708.

Verger, Leonardo. "Il problema della Fede nell'Existenzialismo", *ibid.*, t. I, pp. 759-825.

Guardini, R. *Vom Leben des Glaubens*, Mayence, 1935.
Die Sinne um die religiöse Erkenntnis, Würzburg, 1950.

Brunner, A. *Glaube und Erkenntnis*, Munich, Kiösel, 1951.

Cirne - Lima, C. *Der personale Glaube*, Innsbrück, Rauch, 1959.

Welte, B. *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, Freiburg, Herder, 1945.
Gemeinschaft des Glaubens, ibid., 1952.

Mouroux, J. "Structure personnelle de la foi", en *Rech. Sc. Rel.*, t. 29, 1939, pp. 59-107.
Je crois en toi, Paris, Ed. Rev. des Jeunes, 1949.
L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie, Paris, Aubier, 1952.

Liégé, P. A. "La foi", en *Initiation théologique*, t. III, Paris, Ed. du Cerf, 1952, pp. 467-525.
art. "Foi", en *Catholicisme*, t. IV, col. 1380-1397.

Grail, A. et Luquet R. "L'acte de foi", en *Lumière et vie*, n.° 23, 1955, pp. 9-44.

Dondeyne, A. *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1951.
Geloof en Wereld, Amberes, Patmos, 1961.

Schoonenberg, P. "Het geloof als persoonsovergave", en *Kath. Cult. Tijdschr. - Streven*, t. 2, 1952, pp. 126-138.

Danièlou, J. "Foi et mentalité contemporaine", en *Etudes*, t. 283, 1954, pp. 289-301.

Taymans, F. "Les énigmes de l'acte de foi", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 86, 1954, pp. 113-133.

C. *PROBLEMA DE DIOS Y EXISTENCIALISMO*

De Lubac, H. *De la connaissance de Dieu*, Paris, Tém. chr., 1941, 2.e éd. augm., 1948.
Le drame de l'humanisme athée, Paris, Spes, 1944.
Sur les chemins de Dieu, Paris, Aubier, 1956.

Paissac H. — *Le Dieu de Sartre*, Grenoble, Arthaud, 1950.

Maritain, J. — "La Révélation du Dieu vivant", en *Nouv. R. Th.*, t. 81, 1959, 1949.
Approches de Dieu, Paris, Alsatia, 1954.

Sciacca, M. F. — *Filosofia e metafisica*, Breslia, 1950.
L'existence de Dieu, Paris, Aubier, 1951.

Von Balthasar, H. Urs, — *Die Gottesfrage des heutigen Mensch*, Vienne-Munilh, Herder, 1956.

Féret, H. M. — *Connaissance biblique de Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1955.

Danièlou, J. — *Dieu et nous*, Paris, Grasset, 1956.

Tresmontant, Cl. — *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, 1959.

Delanglade, J. — *Le problème de Dieu*, Paris, Aubier, 1960.

Schillebeeckx, H. — "Het niet-begrippelijk henmoment in onze Godskennis volgen S. Thomas", en *Tijdschr, v. Phil.*, t. 14, 1952, pp. 411-454.

Corvez, M. — "Foi en Dieu et connaissance naturelle de l'existence de Dieu", en *Lumière et Vie*, n.º 14, 1954, pp. 9-20.

Paissac, H. — "Les preuves de Dieu", *ibid.*, pp. 81-106.

Leclercq, F. — "Preuve de Dieu et conscience de Dieu", *ibid.*, pp. 107-122.

Holstein, H. — *La signification de l'athéisme contemporain*, Bruges-Paris, Desclée, pp. 157-168.

D. *LA MORAL Y EL DESAFIO EXISTENCIALISTA*

Steinbüchel, Th. — "Existenzialismus und christliches Ethos", en *Theol. Quart.*, t. 128, 1948, pp. 1-27.
Existenzialismus und christliches Ethos, Heidelberg, Kerle, 1948.
Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz, Frankfurt, Knecht, 1951.
Die philosophische Grundlegung der Katholischen Sittenlehre (*Handbuch der Katholischen Sittenlehre*, I, 1 et 2), 2 t., Düsseldorf, Patmos, - V., 4.e éd. augm., 1951.

Reding, M. — *Metaphysik der sittlichen Werte. Eine Grundlegung der Ethik*, Düsseldorf, Schawann, 1949.

Rahner, K. — "Ueber die Frage einer formalen Existentialethik", en *Schriften zur Theologie*, t. II, 1955, pp. 227-246.

Häring, B. — *Das Gesetz Christi*, Fribourg (Br.), Herder, 1954.

Gilleman, G. — "Erôs ou Agapé. Comment eentrer la conscience chrétienne", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 72, 1950, pp. 3-26, 113-133.
Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique, Louvain, Nauwelaerts, 1952.
"Théologie morale et charité", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 74, 1952, pp. 806-820.

Carpentier, R. "Vers une morale de la charité", en *Gregorianum*, t. 34, 1953, pp. 32-55.
"Le primat de l'amour dans la vie morale", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 83, 1961, pp. 3-24, 255-270, 492-509.
"Lumière de la charité sur un problème difficile de pastorale", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 81, 1959, pp. 929-946.
art. "Conscience", en *Dict. Spirit.*, t. II, col. 1548-1575.

E. *ETICA DE LA SITUACION*

Michel, E. *Ehe, eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart, 1951, (*Index*).

CRITICA

Fuchs, J. "Situationsethik in theologischer Sicht", en *Scholastik*, t. 27, 1952, pp. 161-182.
Situation und Entscheidung. Grundfragen. Christlicher Situationsethik, Francfort, 1952.
Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf, 1952.
"Morale théologique et morale de la situation", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 76, 1954, pp. 1073-1085.
"Ethique objective et éthique de situation", *ibid.*, t. 78, 1956, pp. 798-818.

Hürth, F. X. "Annotationes in Instructionem SSCSO de Ethica Situationis", en *Periodica de re morali, can., lit.*, t. 45, 1956, pp. 137-204.

Kraus, J. *Situationsethik und moraltheologisches Problem*, Mayence, Curie Episc., 1956.

F. *TEMAS EXISTENCIALISTAS Y TEOLOGIA*

Troisfontaines, R. "Existentialisme et pensée chrétienne", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 68, 1946, pp. 145-181.
Existentialisme et pensée chrétienne. Louvain, Nauwelaerts, 1946.
De l'existence à l'être. Philosophie de G. Marcel, 2 vols., Louvain, Nauwelaerts, 1953.
Je ne meurs pas, Paris-Brux., Ed. Un., 1959.

Castelli, E. *Existentialisme théologique*, Paris, Hartmann, 1948.

Hartmann, A. *Bindung und Freitheit des katholischen Denkes*, Francfort, Knecht, 1952.

Van der Kerken, L. *De goede mens en zijn gebreken*, Amberes, Standaard, 1957.

Croteau, J. "Dimensions existentielles du christianisme", en *Sc. Eccl.*, t. 11, 1959, pp. 81-97.

Benzo Mestre, M. *Teología para Universitarios*, Madrid, Guadarrama, 1961.

2. *La Teología de la Historia*

Se ha dicho que el problema que más había ocupado el pensamiento cristiano, o más exactamente el pensamiento católico de Europa Occidental, para no anticipar juicios sobre otros, durante la década que siguió a la guerra, ha sido el problema de la historia (95).

En efecto, desde la guerra, principalmente durante los diez años que la siguieron, la palabra historia ha sido como la palabra-clave, un punto de encuentro, un centro de convergencia. La noción misma se prestaba para ello. Es tan rica en aspectos diversos, se adapta a perspectivas tan numerosas, está en el centro de tantos sistemas diferentes, que constituye en cierta manera un lugar de cita donde se encuentran, se oponen y discuten los espíritus contemporáneos.

No diríamos que la noción de historia es equívoca o ambigua. Abarca aspectos diversos, realidades que no se contradicen, pero que van imbricadas unas en otras. Diremos entonces que es una noción compleja y esto no es sin duda ajeno a su fascinación. Se la encuentra desde donde se parte para estudiar al hombre de nuestros días.

Siendo la noción de historia el punto de encuentro de tantos sistemas, de tantos métodos, de disciplinas, de búsquedas tan diversas, se comprende que sea difícil definirla.

Esta complejidad explica, sin duda, la impresión de confusión que nos deja la producción teológica de la post-guerra sobre el particular. Tenemos, en efecto, la impresión de que los autores se inspiran todos de perspectivas diferentes. Hablan todos de una "historia" diferente. Y como, generalmente, se trata de ensayos inacabados, de artículos cortos en las más de las veces, dan lugar a una dispersión total. Es imposible juntar toda esta literatura en una síntesis. Son piezas que no se ajustan entre sí.

Se explica así, sin duda, el lento progreso comprobado en la teología de la historia y la impresión de dar vueltas en torno al problema sin poder desembocar en él.

Trataremos de despejar un poco entre esta abundante literatura, pero de antemano y para mayor claridad, no será inútil el evocar las principales corrientes que han venido a invadir el campo del pensamiento cristiano y lo han sumergido por de pronto en una madeja bastante complicada de problemas.

Fuentes:

Digamos de partida que la historia que interesa a nuestros teólogos, cuando hablan de teología de la historia, no es la ciencia histórica, aquella que triunfó en Alemania en el último siglo, la crítica, esta crítica que ha preocu-

(95) H. I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*, p. 7. M. Flick-Z. Alszeghy, "Theologia della storia", en *Gregorianum*, t. 35, 1954, p. 256.

pado tanto a los teólogos del siglo XIX hasta el modernismo. Aquella historia se ha tranquilizado. Trabaja silenciosamente sin provocar mayores dramas.

La historia de hoy es la de los filósofos de la historia o si aquélla de los historiadores, lo es en la medida en que se apartan del rígido método del último siglo para aventurarse en la dirección de los filósofos.

No es pues la historia escrita, la reconstrucción del pasado la que nos detendrá aqui, sino la historia que se vive en el presente: no el pasado del hombre, sino el hombre presente saliendo del pasado, esto es, dependiendo de él, pero también negándolo. En otras palabras nuestro objetivo no es la historia que "está hecha", sino la historia que "se hace".

Entre las corrientes que componen la actual noción de historia citemos entre otras menos importantes las siguientes:

1.— La historicidad es, primeramente, uno de los componentes esenciales de la existencia en la perspectiva de los filósofos existencialistas (en el sentido amplio como en el sentido estricto). Esta idea de historia abarca la otra que desde Herder y Hegel está siempre presente: la historia es el desarrollo de la cultura. No es más ya, como antes, una sucesión de fenómenos. Los fenómenos jalonan la marcha delante de la cultura (tomada en sentido de el Espíritu objetivo de Hegel, el conjunto de las producciones del hombre que componen la sociedad humana, sobreviven a los individuos y se transmiten de generación en generación, enriqueciéndose con el aporte de los últimos llegados).

En la filosofía existencial la historia —crecimiento de la cultura— no tiene sentido en sí misma. No se puede hablar propiamente de historia. Existe el hombre histórico. La historia no se comprende sino como proyección del hombre, el otro polo hacia el cual tiende el sujeto para existir, para ser alguien y algo (96).

La búsqueda de la existencia incluye pues la búsqueda de la historicidad. Si el cristianismo se dirige al hombre tendrá que decir lo que piensa de la historia, que él mismo hace, que lo hace a él y a través de la cual se hace.

2.— Desde W. Dilthey la idea de cultura y la de historia de la cultura, que habían tenido su punto de partida en Herder y Hegel, adquieren un sentido más preciso. Lo mismo vale para la noción del espíritu de la época (Zeit-

---

(96) Según A. Dondeyne, *Geloof en Wereld*, Amberes, 1961, p. 161, el hombre engendra la historia en virtud de tres componentes:

1.º Porque el hombre es cuerpo y espíritu, su vida es trabajo, obra, producción, es decir transformación de la materia a su imagen; es el trabajo, la sucesión armoniosa de gestos corporales, el que hace la historia;

2.º El hombre es *mit-sein*, no es hombre sino con los demás, no hace nada sin los demás. El entra, pues, en una obra común, compone junto con los otros; este intercambio es el segundo componente de la historia;

3.º El tiempo es el tercer componente; es la sucesión que exigen tanto el trabajo como el intercambio.

Ver del mismo autor, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, 1951, y "L'historicite dans la philosophie contemporaine", en *Rev. Phil. Louv.*, 1956, pp. 5-25; 456-477.

geist). Cada época tiene su cultura y esta cultura forma un conjunto. Cada época tiene su filosofía, su arte, su ciencia, sus valores, ella forma una concepción del hombre y una imagen del mundo.

La historia nos permite asistir al nacer y luego al morir de estas culturas. El hombre pertenece a una época. Nada existe sin este contexto, que lo encuadra y le da su sentido.

En esta perspectiva el interés radica en saber en qué época estamos. Se trata de sospechar el porvenir, de descubrir el mundo que nace, de oponerlo a las formas del pasado (97).

En este sentido se sienten las influencias de M. Weber, W. Sombart, E. Troeltsch, etc., y también de O. Spengler.

Los historiadores salen aquí al encuentro de los filósofos. La historia de la cultura (Kulturgeschichte) y luego la historia del espíritu (Geistesgeschichte) buscan a la historia un objetivo más sintético (98), la comprensión de las civilizaciones, de su unidad, de su "espíritu" como de sus filiaciones y dependencias. La obra de A. Toynbee, *A Study of history* se ha vulgarizado, propagado, está presente incluso donde se la ignora.

En Francia, M. Bloch y L. Febvre han orientado a los historiadores hacia estudios sintéticos semejantes.

Que caigan bajo influencias más históricas o más filosóficas, los teólogos buscarán también ellos saber cuál es el espíritu de nuestro tiempo, hacia qué tipo de civilización nos encaminamos y en qué nos diferenciamos de nuestros predecesores. De esto se deduce la necesidad de "repensar" la dependencia de la Iglesia con respecto a cada una de estas épocas históricas. La historia nos mostrará lo que ha cambiado y lo que está cambiando en la Iglesia. Comprender la historia significará comprender las nuevas formas de vida cristiana que la hora actual impone.

3.— El clima filosófico contemporáneo, alcanzando la exégesis y la patrística, ha puesto en relieve el carácter histórico del mismo cristianismo. Al lado de la existencia natural, que es histórica, se sitúa también la existencia cristiana histórica. Si el hombre que conocen los filósofos vive en la historia, si se define por una historia o mejor en una historia, el hombre cristiano, él también, entró en una historia, pero en una historia divina, una historia que él no crea pero a la cual está transplantado.

Ser cristiano equivale a entrar en la historia de la salvación, que encierra un pasado y un futuro como asimismo un presente. El cristiano se comprende en dependencia de actos divinos pasados y en la esperanza de actos futuros. Tiene su lugar en algo que Dios está realizando, en la historia hecha por Dios.

Aún más, hay que decir que esta historicidad del cristianismo es ante-

---

(97) Toda la obra de R. Guardini va en este sentido: comprender en qué época estamos. Ver sobre todo *Das Ende der Neuzeit*, Basel, 1950.

(98) Cf. J. H. Schoeps, *Was ist Geistergeschichte?*, 1959.

rior a la historicidad filosófica. Las filosofías de la historia son teologías secularizadas. Primero se tuvo la visión cristiana de la historia de la salvación. Fue después la voluntad de encontrar la salvación en la vida temporal, la que hizo descubrir o plantear el carácter histórico de la vida temporal (99).

El relieve dado al carácter histórico del cristianismo ha dado lugar a innumerables disertaciones y ensayos de confrontación entre la historia cristiana y la historia temporal (100).

Al mismo tiempo que los estudios bíblicos ponían en evidencia el carácter histórico del cristianismo, los estudios históricos ponían de nuevo en honor las concepciones patrísticas del tiempo y de la historia (101), la teología agustiniana de la historia (102), y los vestigios de la Ciudad de Dios durante la Edad Media y los tiempos modernos (103). Se resucitaba la teología medieval de la Historia (104) y se descubría que junto a la Escolástica (intemporal) la tradición católica ha mantenido siempre los temas del tiempo y del devenir.

4.— Después de la guerra los estudios marxistas se han desarrollado en medio católico, sobre todo en Francia y Alemania (105). El marxismo es primeramente y ante todo una filosofía de la historia. Es como dialéctica de la historia que fascina a nuestros contemporáneos. Afirma poseer la clave del sentido de la historia. Esto conduce a plantear el problema del sentido de la historia. Y en primer lugar la cuestión preliminar de saber si la historia puede te-

---

(99) Cf. K. Löwith, *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history*, Chicago, Univ. Press, 1949.

H. Butterfield, *Christianity and History*, New York, Scribner, 1950.

(100) *Christ et le temps*, de O. Cullmann (Neuchatel-Paris, 1947), ha cristalizado los temas que todos buscaban definir. Sus repercusiones han sido inmensas en el campo de la catequesis, de la predicación y de la enseñanza bíblica vulgarizada.

(101) Cf. H. I. Marrou, *A Diognète*, Paris, Cerf, (Coll. Sources chrétiennes), pp. 119-176.

(102) Cf. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933; H. I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*, Montreal-Paris 1950; G. Cataldo, *La filosofia della storia di S. Agostino*, Bari, 1950; C. Amari, *Il concetto di storia en Sant' Agostino*, Roma, 1951; U. Padovani, "La Cittá de Dio di S. Agostino: teologia e non filosofia della storia", en *Sant' Agostino*, Milán, 1931, pp. 220-263. Bibliografía en *Sancti Aurelii Augustini. De Civitate Dei* I-IX (*Corpus Christianorum* XLVII), Turnhout, Brepols, 1955, pp. XVI-XX.

(103) Cf. E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1955.

(104) Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichte- und Rechtsphilosophie des Mitteralters und der politischen Renaissance*, Munich-Berlin, 1928; E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, chap. XIX. "Le Moyen Age et l'histoire", 2 ed. revisada, París, Vrin, 1944, pp. 365-383; M. D. Chenu, "Conscience de l'histoire et théologie", en *Arch. d'hist. doctr., et litt, du m.a.*, t. 21, 1954, pp. 107-133, la misma doctrina en *La théologie au XII.e. siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 62-89.

(105) Cf. E. Rideau, *Séduction communiste et réflexion chrétienne*, Paris, 1953; P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris, P.U.F., 1953; H. Chambre, *Le Marxisme en Union Soviétique*, Paris, Seuil 1955; J. Y. Calvez, *La pensée de Marx*, Paris, Seuil, 1956.

ner un sentido. Los estudios marxistas ofrecen a los teólogos una problemática, un vocabulario y una posibilidad de diálogo con los contemporáneos.

5.— El P. Teilhard de Chardin habrá, sin duda, tenido un papel indiscutible en el renuevo de la Teología. No está lejos el tiempo en que las ciencias físicas y naturales eran para los teólogos un mundo desconocido. Los intereses, el pensamiento del mundo científico eran casi inexistentes. Nunca la idea de evolución había sido verdaderamente tomada en serio por los teólogos, pues nunca habían sospechado la importancia que tiene para el pensamiento científico. El papel del P. Teilhard de Chardin habrá sido tal vez el de intermediario entre dos mundos que se ignoraban: el cristiano y el de las ciencias.

La reflexión católica sobre su obra acaba de empezar apenas (106). Se pueden denunciar las insuficiencias o las inexactitudes de su obra, pero de aquí en adelante los teólogos no podrán ignorar la existencia del mundo científico y la manera particular que tiene de abordar los problemas filosóficos y teológicos. Con el P. Teilhard de Chardin la idea de evolución ha entrado en el mundo cristiano y le plantea problemas.

6.— Finalmente la reflexión sobre el estado actual de la cristiandad ha conducido a los cristianos, primeramente a hacer un balance del pasado y en seguida, a comprobar que existe hoy en día en Occidente una "historia", que evoluciona al margen de la Iglesia y por fin a preguntarse qué compete a los cristianos hacer en esta historia.

Fue después de la guerra cuando nació de improviso la conciencia del "ghetto", en el que el catolicismo occidental iba cayendo. Esta toma de conciencia se hizo simultáneamente en Francia y en Alemania (107).

Se trata igualmente de una reflexión sobre la historia: la historia de la Iglesia y la historia de la sociedad humana moderna. Se trata en efecto, de juzgar estas dos historias y su realización. Es necesaria una teología de la historia.

De todos lados los teólogos se han apresurado a dar la doctrina cristiana sobre la "historia". Se tiene el presentimiento que esta historia es siempre la misma cosa, pero no es fácil captar lo que esa cosa es y comprender cómo se hilvanan tantas perspectivas diferentes y cómo se acuerdan tantas significaciones diversas.

Sentido

¿Qué es, pues, la historia, cuál es el sentido de esta palabra en el uso actual?

---

(106) Cf. C. Tresmontant, *Introduction a la pensée du P. Teilhard de Chardin*, Paris, Ed. Univ., 1959.

(107) Recordemos al Cardenal Suhard; H. Godin, *France, pays de mission, Esprit* y Manuel Mounier, *Frankfurter Hefte* y W. Dirks, E. Kogon, la obra histórica y los ensayos de Fr. Heer, etc.

Descartemos primeramente dos nociones insuficientes. La historia no es solamente el tiempo. Temporal e histórico no son sinónimos. Las criaturas materiales, el hombre también, existen en el tiempo. El tiempo está hecho de sucesiones y de movimientos. El tiempo es un componente de la historia, ya que la historia se construye en el tiempo; pero la historia es específicamente el tiempo de los hombres y éste es más determinado que el simple tiempo del ser material.

La historia no se reduce tampoco al crecimiento de los seres orgánicos. El ser viviente se forma y se descompone según un cierto ritmo de fases y de períodos. El hombre también, como ser viviente, está ligado a un tiempo biológico y a los ritmos de la vida. Está ligado sin embargo a un tiempo más específico. La especie humana no conoce únicamente los ritmos de la vida, conoce un tiempo especial que se superpone a los ritmos de la vida (108).

La historia es la sucesión de hechos sociales de la humanidad, es decir, la sucesión de los hechos que modifican las estructuras de la vida humana en sociedad o bien la sucesión de los estados de estas estructuras, según el punto de vista que se prefiera.

Las leyes de la evolución de la cultura y de las estructuras de la vida social son distintas de las leyes del crecimiento de los seres vivientes o de las leyes de la materia (109).

En cada uno de estos puntos de vista se puede considerar la historia como un ser objetivo, la historia como lo pasado. Puédese igualmente considerar

---

(108) En vano se creería terminar con el problema de la historia, trayendo a colación que la filosofía escolástica, y con ella la teología tradicional, han puesto siempre en valor la naturaleza temporal del hombre. El tiempo de la filosofía medieval es el tiempo de la materia y el tiempo del crecimiento biológico. Por eso no podemos aceptar la respuesta que ciertos tomistas han dirigido al P. Fessard y a su obra *De l'actualité historique*, 1960. "El hombre (el hombre individual, pero también la humanidad), no se realiza sino poco a poco, progresivamente. Es un ser histórico por excelencia, es decir una naturaleza a la que compete realizarse y existir en la materia y en el tiempo, que no se realiza ni desarrolla enteramente más que en la multiplicidad de los individuos y en la historia, no necesariamente según un progreso continuo, bajo una constante presión de causas exteriores, sino también en virtud de sus propias leyes inmanentes, mediante la acción de una libertad que, sin ser absoluta, condiciona hasta la manera misma de aceptar los determinismos y de comportarse respecto a ellos". M. J. Nicolas, "Le théologien et l'histoire", *Rev. Thom.*, t. 60, 1960, p. 489. Lo que dice el P. Nicolás podría aplicarse muy bien a toda especie animal, salvo la libertad, cuyo papel en el tiempo no se ve bien claro.

(109) A partir de Constantino, la Cristiandad ha reunido más y más en una sola historia las tres historias distinguidas aquí, del mismo modo que ha reducido las dos Ciudades de S. Agustín a una sola. Una simbiosis se ha producido entre la Iglesia, el Reino de Dios y el Imperio Romano y sus continuadores. El Imperio entra en la Ciudad de Dios y ésta se realiza sobre la tierra. Habrá pues una sola historia, la que continúa los cuatro imperios de Daniel, que es la última fase de la escatología. Tal es la visión de Bossuet, de José de Maistre y la mentalidad general de los católicos hasta León XIII. Vino luego la toma de conciencia reciente del hecho de la división de las Ciudades: existe de hecho una historia humana que no coincide con la historia de la Iglesia y ésta a su vez, tampoco abarca la totalidad de la historia del Reino de Dios.

la historia en su dinamismo, como lo que nace en el presente a partir del pasado.

Finalmente se puede considerar también la historia como la historicidad del hombre, una cualidad inherente a la existencia; y con una mirada teológica, divina, se podría mirar la historia como la suma total, la serie completa de las generaciones humanas, la suma de la humanidad que se desarrolla en el tiempo. De esto se deduce que existen seis sentidos principales de la palabra historia:

1.– La historia, en el sentido más existencialista, es la existencia humana en cuanto ligada al mundo, el "otro" polo de la conciencia, el marco, la proyección de la acción por la cual el hombre se afirma como hombre. Existen tantas historias como existen conciencias y momentos de la conciencia. La conciencia está ligada a la historia.

2.– La historia es la sucesión o encadenamiento de los *hechos* sociales del pasado, es decir de los hechos que han determinado el estado de la sociedad y de la cultura.

3.– La historia es el dinamismo, la ley inmanente que dirige el desenvolvimiento de los acontecimientos sociales, la ley que coordina la sucesión de los acontecimientos y da unidad y sentido al tiempo del hombre. Esta historia se revela en el pasado y es todavía acción en el presente en que prepara los acontecimientos futuros.

4.– La historia es la sucesión o encadenamiento de los *estados* culturales de las sociedades humanas.

5.– La historia es el dinamismo, la ley inmanente que engendra los estados sucesivos de la sociedad humana y dirige su encadenamiento. Cuando se habla de dialéctica de la historia es en esta perspectiva. La dialéctica se muestra en el pasado, pero anima el presente y es por ello que interesa tanto a los hombres de hoy en día.

6.– La historia, finalmente, es la suma de todas las generaciones, de todos los destinos humanos que se han sucedido. La historia es, con la serie de las generaciones, el resurgir de dramas personales innumerables que se apoyan unos sobre otros. Esta historia no es experimental, no es accesible a los historiadores, pues el drama humano no se revela en las obras culturales que no son más que huellas que deja tras sí.

Estos seis sentidos de la historia pueden aplicarse, sea a la historia humana natural (historia intra-mundana) sea a la historia de la salvación o historia de las obras de Dios, sea a la historia de la Iglesia que viene a ser como un intermediario o un mediador al mismo tiempo que una resultante de las dos primeras.

Obtenemos así dieciocho historias posibles (110).

---

(110) Existen igualmente dieciocho sentidos posibles de la expresión: "sentido de la historia", seis para cada historia. El sentido de la historia, es: 1. El proyecto del hombre actual, la orientación de su destino en el mundo; 2. La ley que coordina los acontecimientos del pasado, las leyes de sucesión de los acontecimientos, las leyes de repetición; 3. Los

Bajo el nombre de teología de la historia podemos entonces, teóricamente encontrar dieciocho ensayos diferentes, pues cada una de estas "historias" puede ser iluminada por la revelación divina.

Formas

De hecho la teología contemporánea no se ha interesado por todas estas historias o por todas estas teologías teóricamente posibles. Algunas han sido estudiadas de manera privilegiada.

1. *La historia de la salvación.*

Bajo el nombre de teología de la historia, se ha estudiado y expuesto la historia de la salvación, el crecimiento del Reino de Dios, es decir, la escatología cristiana y esto dentro de los cuadros de la teología bíblica (111). Podemos aún afirmar que cuando se dice teología de la historia, muchos piensan de preferencia, en esta estructura histórica de la salvación. El cristiano está integrado en una historia divina. Toda la historia de la humanidad está a su vez envuelta en esta historia divina. El sentido de la historia, es pues la escatología o la historia del Reino de Dios que la engloba íntegramente (112).

2. *La historia del mundo* (sentido nº 6).

Conexo con la teología de la historia, que es escatológica, ha surgido el problema del valor de la historia del mundo, de la historia en el tiempo. El problema es el siguiente: si el sentido de la historia se encuentra en una relación con la historia de la salvación, ¿carece ella entonces de un sentido inmanente? ¿La historia de este mundo no tiene con la historia de la salvación más que un lazo puramente exterior? ¿O bien la historia del mundo, no tiene también un sentido en sí misma?

---

acontecimientos futuros hacia los cuales se dirige la humanidad en su fase actual; 4. La ley que dispone la sucesión de los estados culturales del pasado; 5. La orientación actual de la humanidad hacia un cierto estado social y cultural en virtud de su situación en una dialéctica; 6. La significación del hecho de la exposición de los destinos humanos en una serie de generaciones.

(111) Se trata de la historia en el sentido n.º 2 sobre el plan del Reino de Dios.

(112) Una forma más existencialista, más barthiana, si se quiere, estudia la condición cristiana en la historia de la salvación, o la historicidad del hombre cristiano, en el sentido n.º 1, transportado al plan del Reino de Dios. La existencia cristiana es histórica porque se define en la tensión hacia un otro polo, que es la historia de Dios. Se puede describir la historia de la salvación objetivamente, siguiendo los esquemas bíblicos y patrísticos (sentido n.º 2). Se puede reducirla a la existencia humana (sentido n.º 1). Será también la teología de R. Bultmann.

Así ha nacido el debate entre la tesis de la "escatología" o de la "trascendencia" y la tesis de la "encarnación", debate que ha constituido concretamente el debate llamado de la "teología de la historia", durante los primeros años de la postguerra.

La historia de que se hablaba no era la historia de los historiadores ni tampoco la de los filósofos: era la vida humana total, la vida que se desarrolla sobre la tierra, la historia en el sentido nº 6. El problema estribaba en el valor de la actividad terrestre. Una nueva forma del problema de la relación entre la naturaleza y la sobrenaturaleza (113).

La posición escatológica completa, extrema, no sería compatible con el cristianismo. Es la de K. Barth. Hay una discordancia total entre este mundo y el Reino. Este mundo está condenado totalmente. Nada puede y nada ofrece a la historia de la salvación. Lo más que se le puede pedir es que deje predicar el Evangelio. Es la escena de la predicación. De este mundo nada quedará, sólo los hombres que creen y que han dado testimonio.

El papel del cristiano es dar testimonio.

La tesis escatológica católica ha sido defendida por los PP. L. Bouyer y J. Danielou. En general es la de los teólogos de la historia de la salvación. Sin negar el valor de las acciones humanas y la parte de la cooperación a la gracia de Dios en los actos humanos, se afirma sin embargo, y se subraya la discontinuidad entre la historia de este mundo y el Reino de Dios. La historia es el campo de las decisiones humanas. No es ni preparación ni maduración de la historia divina. La historia humana como tal no significa nada para la salvación. Se ponen en valor la teología de la cruz y del sacrificio, la de la vida monástica y en general todas las rupturas con este mundo.

En el bando opuesto, Mgr. de Solages, G. Thils, los PP. E. Rideau, L. Malevez, K. Rahner y, de manera extremista, el P. M. I. Montuclard, defendieron la tesis de la encarnación o de la continuidad (en la discontinuidad).

La gracia, decía G. Thils, ejerce su acción sobre las cosas creadas. Es eficaz y espiritualiza al hombre, al mundo y a la historia. Esta espiritualización del mundo es anticipación, primera "traducción" del Reino de Dios.

El P. Malevez insistía sobre el misterio de la encarnación. Por la encarnación la humanidad de Cristo es transfigurada realmente. Pues bien, esta encarnación y su virtud de transformación repercuten en la Iglesia y luego entre los hombres.

Rápidamente se encaminaron hacia una solución de equilibrio. El P. Daniélou presentaba el principio de pedagogía divina: la historia prepara a los hombres. El P. Congar mejoró esta idea: la historia prepara como un primer

---

(113) "El problema estriba en saber si lo que hacemos en el campo profano de este mundo queda totalmente fuera e indiferente a lo que será el Reino de Dios". Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris, 1953, p. 116.

(114) Cf. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laicat*, p. 133-145, especialmente p. 141.

ensayo, pero un ensayo retomado después en el gesto de Dios que lo sobrepasa (114).

Se llegó rápidamente al término del problema. Imposible desarrollarlo más, pues el punto de partida escogido no lo permitía. La teología de la historia no partía de la historia tal como es conocida por los historiadores o los filósofos, de la historia concreta. Partía de la idea teológica de la historia como mundo, vida terrestre. En estas condiciones la teología de la historia no podía ir más lejos. Había llegado al término de su carrera.

3. *La historia del mundo*

Las filosofías de la historia, hasta el presente han penetrado poco en el campo de visión de los teólogos. La historia de los historiadores y la historia tal como la veían los filósofos contemporáneos les han permanecido extranjeras. No hemos tenido una teología de la historia que haga frente al marxismo (115), al evolucionismo, al hegelianismo o al culturalismo.

Existe sin embargo la obra del P. Fessard y sobre todo *De l'actualité historique*, que es única en el trabajo teológico de los últimos treinta años. Sin duda el P. Fessard deberá ser contado entre los precursores de una época futura más que entre los testigos de nuestra época.

El P. Fessard pretende luchar contra el marxismo con sus propias armas y retomar el método hegeliano o algunos de sus elementos, para construir una teología capaz de comprender la historia. El P. Fessard agrega a la dialéctica del amo y del esclavo, la del judío y del pagano, y la del hombre y la mujer, en las cuales cree encontrar un principio cristiano que le abra las puertas de la comprensión de la historia.

Pero la teología del P. Fessard está lejos de haber mostrado todas sus virtualidades. Es demasiado temprano todavía para situarla y osar darle su significación.

4. *La historia de la Iglesia*

En lo que concierne a la historia de la Iglesia, el aporte de la teología es también débil. La reflexión sobre la transformación de la Iglesia en sus estructuras temporales, sobre el sentido de esta evolución ha sido la obra sobretodo de laicos. La obra que más se destaca aquí es la de J. Maritain, cuyo *Humanisme intégral* ha repercutido profundamente en el mundo laico, no sólo en Europa sino también sobre todo en América. A la influencia de Maritain se suma la acción de E. Mounier y de *Esprit* en Francia, la de los *Frankfurter Hefte* en Alemania y la de Fr. Heer, para no citar más que los nombres más conocidos.

---

(115) Hubo en Francia los ensayos de *Jeunesse de l'Eglise*, pero terminaron por extraviarse en concesiones excesivas a la concepción marxista de la historia, con M. I. Montuclard, *Dieu, pourquoi faire?* y *Les événements et la foi*.

Esta teología de la historia ha sido abordada por el P. Y. Congar en *Vraie et fausse Reforme dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1950, pero de manera indirecta.

El remonte reciente de la sociología religiosa nos incita a pensar que el problema de la historia, de la Iglesia y de su sentido no tardará en plantearse. Sin embargo, hasta el presente, el contacto entre teología y la sociología no existe.

Será esta nuestra conclusión. A la teología de la historia le ha faltado un conocimiento científico de la historia humana. No resultó muy a menudo por falta de material sobre qué versar. Ha tratado a la historia de una manera absolutamente general como sinónimo de vida humana temporal o actividad terrestre. Ha logrado sobre todo poner en relieve la historia de la salvación y afirmar así la trascendencia del cristianismo.

La reflexión de los filósofos y de los historiadores laicos, como asimismo la sociología religiosa constituyen sin embargo elementos de esperanza, mientras el diálogo que se entabla con las grandes filosofías contemporáneas de la historia nos lleva en el futuro a un resurgir de la problemática.

BIBLIOGRAFIA

Aubert, R. — "Discussions récentes autor de la théologie de l'histoire", en *Collect. Mechl.*, t. 18, 1948, pp. 129-149.

Thils, G. — "La théologie de l'histoire. Note bibliographique", en *Ephem. Th. Lov.*, t. 26, 1950, pp. 87-95.

Romero, Avelino E. — Nota informativo-bibliográfica, en *Rev. Esp. Teol.*, t. 13, 1953, pp. 257-261.

Flick M-Alszeghy. — "Teologia della storia", en *Gregorianum*, t. 35, 1954, p. 256.

Congar, Y. — art. "Histoire", en *Catholicisme*, t. 5, col. 767-783 (1959).

Oggioni, G. — "Il problema escatologico del cristianesimo: Bibliografia", en *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, Milàn, 1957, t. II, pp. 960-974.

Fabro, C. — "La Storiografia nel pensiero cristiano", en *Grande Antologia filosofica*, vol. V, 1954, pp. 311-366.

Sartori, L. — *Teologia della storia*, Padova, 1956.

———— — *Il problema della storia. Atti dell' VIII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari a Gallarati*, 1952, Brescia, 1953.

———— — "Philosophies de l'histoire", en *Recherches et débats du Centre Cath des Intell. Franc.*, Paris, 1956.

PERSPECTIVA EXISTENCIALISTA

Castelli, E. — *I presupositi della teologia della storia*, Milan, 1952.

Padovani, U. — *Filosofia e teologia della storia*, Brescia, 1953.

A. *HISTORIA DE LA SALVACION*

De Lubac, H. — *Catholicisme*, Paris, Cerf, 1938.

Daniélou, J. — *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953.

Geiselmann, J. — *Geist des Christentums und der Katholizismus*, Mayence, 1940.
Lebendiger Glaube aus geheiligter Ueberlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule, Mayence, 1942.

Haecker, Th. — *Der Christ und die Geschichte*, Leipzig, Hegner, 1935.

V. Balthasar, H. U. — *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950.

Schmaus, M. — *Das Eschatologische im Christentum*, en *Aus der Theologie der Zeit*, t. I, 1948, pp. 56-84.
Von den Letzten Dingen, Münster, 1948.
Katholische Dogmatik, t. IV, 2.e p. *Von den letzten Dingen*, Munich, 1953.
"Il problema escatologico del cristianesimo", en *Problemi e Orientamenti*, Milan, 1957, t. I, pp. 925-959.

Staudinger, J. — *Die letzte Zeit. Vom Sinn des Weltgeschehens nach seiner göttlichen Zielsetzung*, Innsbrück, 1955.

B. *ESCATOLOGIA Y ENCARNACION*

TESIS ESCATOLOGISTA

Bouyer, L. — "Christianisme et eschatologie", en *Vie intell.*, t. 16, 1948, pp. 6-38.
"Chronique d'histoire de la théologie contemporaine. Où en est la théologie du Corps mystique", en *Revue Sc. Rel.*, t. 22, 1948, pp. 313-333.

Daniélou, J. — "Christianisme et histoire", en *Etudes*, t. 254, sept. 1947, pp. 166-184.
"A travers les Revues. Christianisme et Progrès", en *Etudes*, t. 255, 1947, pp. 399-402.
"Perspectives eschatologiques. Autour d'un problème d'exégèse", en *Etudes*, t. 264, 1950, pp. 359-368.

LA TESIS ENCARNACIONISTA

Rideau, E. — *Consécration. Le Christianisme et l'Activité humaine*, Paris, 1945.

De Solages, B. — "La pensée chrétienne face à l'évolution", en *Bull. litt. eccl.*, t. 48, 1947, pp. CIII-CXVI.

Thils, G. — *Théologie des Réalités terrestres*, II. *Théologie de l'Histoire*, Tournai, Deselée, 1949.
Transcendance ou Incarnation, Louvain, 1950.

Malevez, L. — "Histoire et réalités dernières. La pensée de Karl Barth et la foi catholique", en *Ephem, Th. Lov.*, t. 17, 1941, pp. 237-263; t. 18, 1942, pp. 47-90.

	"La vision chrétienne de l'histoire. I. Dans la théologie de Karl Barth. II. Dans la théologie catholique", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 71, 1949, pp. 113-134; 244-264. Deux théologies catholiques de l'histoire", en *Bijdr. Ph. Th. Ned. Jez.*, t. 10, 1949, pp. 225-240.
Rahner, K.	"Grundzüge katholischer Geschichtstheologie", en *Stimmen der Zeit*, t. 140, 1947, pp. 408-427. "La théologie catholique de l'histoire", en *Dieu vivant*, n.° 10, 1948, pp. 91-115.
Montuclard, M. I.	"La médiation de l'Eglise et la médiation de l'Histoire", en *Delivrance de l'homme* (*Jeunesse de l'Eglise*. 7). 1947, pp. 9-33.
CONCILIACION	
De Lubac, H.	*Catholicisme*. Cap. V. "Le Christianisme et l'histoire", Paris, Cerf, 1938, pp. 95-118.
Dubarle, D.	"L'Eglise et le monde: harmonie ou divorce", en *Vie Spir.*, t. 77, 1947, pp. 547-571; t. 78, 1948, pp. 311-335, 510-535. *Optimisme devant le monde*, Paris, Cerf, 1949.
Congar, Y.	*Jalons pour une théologie lu laïcat*, Paris, Cerf, 1953, pp. 110-146.
De Bovis, A.	"Philosophie ou théologie de l'histoire", en *Nouv Rev. Th.*, t. 81, 1959, pp. 448-461.
Chifflot, Th. G.	*Approches d'une théologie de l'histoire*, Paris, Cerf, 1960.
Hamman, A.	*La Rédemption et l'histoire du monde*, Paris, 1959.
	C. *HISTORIA DE LOS HOMBRES*
Fessard, G.	*"Pax nostra". Examen de conscience international*, Paris, Grasset, 1936. *Le main tendue. Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* Paris, Grasset, 1937. *Autorité et Bien commun*, Paris, Aubier, 1944. *France, prends garde de perdre ton âme*, Paris, Tém. chr., 1943. *France, prends garde de perdre ta liberté*, Paris, Tém. chr., 1946. *Paix ou guerre? Notre paix*, Paris, Monde nouveau, 1951. "Le mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire", en *Rech. Sc. Rel.*, t. 35, 1948, pp. 5-54, 161-225. *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris, Aubier, 1956. *Libre Méditation sur un message de Pie* XII (*Noël* 1956), Paris, Plon, 1957. *De l'actualité historique*, 2 vols., Paris, Desclée, 1960.
CRITICAS	
Rondet, H.	"De l'Actualité historique", en *Rech. Sc. Rel.*, t. 48, 1960, pp. 578-587.
Journet, Ch.	"L'Actualité historique" du R.P. Gaston Fessard, en *Nova et Vetera*, t. 35, 1960, pp. 218-239.

Nicolas, M. J. — "Le théologien et l'histoire", en *Rev. thom.*, t. 60, 1960, pp. 485-508.
"Thomisme et progressisme", *ibid.*, pp. 251-257.

Gottier, M.— M. — "Hegel, la théologie et l'histoire", en *Rev. Thom.*, t. 61, 1961, pp. 88-108.

Ortigues, E. — "Réflexions sur la théologie de G. Fessard", en *Rev. Mét. Mor.*, 1961, pp. 312-325.

D. *MARITAIN*

Maritain, J. — *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.
Religion et culture, Paris, Desclée, 1930.
Du Régime temporel et de la liberté, Paris, Desclée, 1933.
Pour une philosophie de l'histoire, Paris, 1960.

Journet, Ch. — "D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture", en *Rev. Thom.*, t. 48, 1948, pp. 33-61.

E. *SOCIOLOGIA*

Le Bras, G. — *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, Paris, 1942-1945.
Etudes de sociologie religieuse, Paris, 1955.

Boulard, F. — *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, 1954.

Pin, E. — *Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques*, Paris, 1956.

Häring, B. — *Macht und Ohnmacht der Religion* (*Religions-soziologie als Anruf*), Salzbourg, 1956.

Matthijssen, M. — *De intellectuele Emancipatie der Katholicken*, Assen, 1958.
"Classificazioni e tipologie nella Sociologia Religiosa", en *Sociologia religiosa*, n.º 3-4, 1959, pp. 95-150.

Burgalasse, S. — "El catolicismo en Europa", en *Orbis catholicus*, t. II, 1960, pp. 472-558.

3. *La teología de las realidades terrestres*

En el curso de estos treinta últimos años, la Iglesia se ha vuelto con una preocupación creciente hacia el mundo, sus actividades, sus proyectos, sus valores. Antes de que sea elaborada una teología, los pastores y los fieles han creído que la Iglesia tenía algo que decir y aportar en las realidades terrestres: en la vida política, social, económica, cultural...

La obra de Pío XII por ejemplo, contiene una suma de enseñanza sobre todos los aspectos de la vida humana contemporánea a la luz del Evangelio. Se podría hacer una biblioteca de todas las cartas pastorales y otros documentos episcopales, de programas, artículos, resoluciones, reportajes y otras

publicaciones de todos los movimientos de Acción Católica y de apostolado de los laicos a este respecto.

Hay seguramente una teología implícita en toda esta enseñanza, como hay una teología implícita en la reorganización de las actividades apostólicas, de la liturgia, del gobierno de la Iglesia.

Hay sobre todo un llamado a una teología de las realidades terrestres para hacer la síntesis entre el misterio cristiano y todas estas múltiples actividades donde los cristianos intervienen impulsados por la inspiración divina, pero a menudo sin comprender cómo aquello se integra a la totalidad del cristianismo.

En el curso de estos treinta últimos años, aquello que se llama la doctrina social de la Iglesia ha tomado una amplitud, una fuerza y aun una eficacia que no se habría podido esperar en los tiempos de *Rerum Novarum*. Pero quizás a esta doctrina le falte un encuadramiento teológico para integrarla mejor en el conjunto del misterio cristiano. Ella parece más a menudo estar relacionada con la justicia o con el derecho que con la revelación bíblica y con la palabra de Jesús. La doctrina social se elabora en la acción. Son los teólogos los que siguen con retraso.

Con su *Théologie des réalités terrestres*, G. Thils hacía, en 1947, figura de pionero. El iba a la búsqueda del mensaje cristiano sobre las cosas de este mundo. Se trataba de saber en qué las actividades terrestres serían transformadas, espiritualizadas por la gracia y por consecuencia aquello que el cristianismo cambiaría en este mundo. El libro pasaba en revista sucesivamente: las sociedades humanas, la cultura y la civilización, la técnica, las artes, el trabajo. En esta época, no había todavía una abundante bibliografía que citar.

Desde entonces otros estudios se han agregado a los trabajos de los pioneros. Pero, entre tanto, la teología de las realidades terrestres busca todavía su camino (116).

Entre todas las realidades terrestres, es el trabajo el que ha sido más examinado. ¿No es en efecto el trabajo el que en este siglo veinte es percibido como la realidad fundamental de la historia humana? Todo exalta el trabajo: el desarrollo de la ciencia y de la técnica, el impulso de la industrialización, la afirmación de la potencia humana, las filosofías sociales dominantes, capitalismo o marxismo. Sin embargo todavía no hay una obra importante sobre el trabajo a la luz del cristianismo, fuera de ensayos o artículos sumarios. El libro que ha retenido más la atención es todavía aquel del P. Chenu, *Pour une théologie du travail* (117).

Temas vecinos al trabajo, la técnica y la ciencia han sido abordados también, pero mucho más raramente. El trabajo es creador de civilización y de

---

(116) "En el estado actual de los estudios teológicos, no sabríamos decidir si es posible o no construir una teología de las realidades terrestres". Ch. Duquoc, "Eschatologie et réalités terrestres", en *Lumière et Vie*, N.° 50, 1960, p. 15.

(117) Ver las notas del P. M. de Contenson, "Bulletin D'Ethique et de théologie morale", en *Rev. Sc. Ph. Th.*, t. 40, 1956, pp. 333-341.

progreso. Se puede abordar la teología de lo temporal por este sesgo y buscar la espiritualización cristiana de la civilización.

Se ha hecho notar que todos estos ensayos han sufrido de una deficiencia de método. Ellos parten en general de la Biblia y de la Tradición teológica, juntan los datos de la revelación sobre el trabajo, la ciencia, la técnica (118). La recolección es pobre y se podía esperarlo. La Biblia y la Tradición dependen en su composición y sus relaciones con el hombre, de su medio de civilización. Ahora bien, en ese medio, el trabajo, la técnica, la ciencia eran muy poco elaborados y pasaban mucho más desapercibidos que hoy día. No se puede esperar encontrar un esclarecimiento muy intenso y directo acerca de realidades que apenas existían en otro tiempo.

La teología de las realidades terrestres no podrá progresar sino adoptando un método totalmente diferente. Será necesario partir del estudio de estas realidades en sí mismas, en su significación humana y aclarar estas realidades a la luz de la revelación cristiana total (119).

---

(118) "La cuestión acerca del método es de una importancia capital en teología de las realidades terrestres. A primera vista, parece que ella no deba poner otras cuestiones más que en todo otro dominio de la teología; que basta pues con interrogar las fuentes de la revelación sobre la concepción que ella da acerca de las realidades terrestres: civilización, Estado, técnica, trabajo, historia, etc., y que una vez cumplido el inventario de las fuentes, se pueda obtener una plena inteligencia teológica de estas realidades por su puesta en referencia con el conjunto del dato revelado, y especialmente el desarrollo de la escatología tal como se presenta en el mundo desde la inauguración de los últimos tiempos.

Ahora bien, se ve claro que la puesta en obra de este método clásico no irá sin dificultades...

No hay razón para extrañarse de un tal resultado..." Ch. Duquoc, op. cit., págs. 12-13. Ver también Jakob David, "Theologie der irdischen Wirklichkeiten", en Feiner-Truetsch - Boeckler, *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln - Köln, Benzinger, 1960, pp. 549 - 568.

(119) "Privado de una concepción bíblica de las realidades terrestres, ¿está el teólogo en la imposibilidad de construir su teología? No lo parece si pensamos en el segundo aspecto del método: situar estas realidades en el designio revelado. Ahora bien, este designio revelado, el teólogo lo conoce por la fe; él puede entonces esclarecer las realidades terrestres a partir de él y darle significación en su construcción teológica. Desgraciadamente, se debe confesar que este trabajo no ha sido seriamente emprendido, no por razones que le quepan a la teología como tal, sino porque este segundo método supone que el teólogo, privado de una concepción bíblica del trabajo, de la civilización, etc., se ponga en la escuela del filósofo y aprenda de él lo que es esta realidad, y que habiendo aprendido, haga obra de teólogo si una tal obra es todavía posible. El atragantamiento por la Biblia ha hecho olvidar a numerosos teólogos que las "realidades terrestres" no alcanzan su esencia más que en el devenir, y que el mundo bíblico no escapa a esta relatividad. Conocer quizás muy bien la realidad bíblica del trabajo, por no citar más que el dominio que fue particularmente estudiado, no es conocer la esencia del trabajo, es decir su significación antropológica; es hacer una teología a partir de una de sus formas de realización, y una forma de realización tal que es quizás imposible descubrir en ella la verdadera esencia del trabajo. Es, en este caso, atribuir a una forma singular una universalidad que nada le confiere, y construir una teología que no toca la realidad contemporánea. Mientras que los teólogos no hayan tomado en serio el estudio de estas realidades en su ser mismo, y con los métodos que la esencia de estas realidades requieren, es vano esperar una teología de las "realida-

Se ha abordado la teología de las realidades terrestres por otro camino, la antropología concebida en el sentido de concepción del hombre y de la vida humana con todos sus valores. Se reencontraría así la idea de humanismo. La idea de humanismo que evoca en primer lugar el humanismo del Renacimiento y el humanismo clásico, aquel de las "Humanidades", ha vuelto a tomar vigor en estos últimos tiempos. La cuestión del humanismo ha sido propuesta a las filosofías contemporáneas. Hoy día, es en el plano de la concepción del hombre donde ellas se oponen y proponen todas un humanismo.

La antropología aborda el problema del humanismo en el sentido moderno como lo emplea por ejemplo el marxismo (120), o el cientismo (121).

El humanismo clásico había sido espiritualizado en "humanismo cristiano" (122). Se plantea ahora el problema de un nuevo humanismo cristiano capaz de ser confrontado con los humanismos contemporáneos (123).

J. Mouroux ha dado, terminando la guerra, un bello libro sobre *El sentido cristiano del hombre*. Pero después los estudios sobre este punto no se han multiplicado.

Aquí todavía, lo que falta, es el conocimiento profundo del hombre contemporáneo, de sus demandas, de sus valores y de la manera cómo concibe la vida. Las reflexiones sobre el humanismo se dan vuelta en un corto trecho faltas de materia. Ellas están demasiado ligadas a los datos de la teología patrística o bíblica, y demasiado rápidamente han agotado el tema.

Concluyamos pues, diciendo que la debilidad de la teología de las realidades terrestres es de la misma naturaleza que la de teología de la historia. Le falta el contacto con la realidad terrestre misma, con la historia y las actividades del hombre de hoy día. La teología no consiste solamente en exponer el contenido de la revelación bíblica o de la tradición. Ella debe también anunciarlo, esclarecer bajo su luz al hombre que debe vivir de ello. No habrá teología de las realidades terrestres sino cuando ella estudie al hombre, lo escuche y oriente su acción después de haberlo comprendido y buscado en la revelación aquello que le falta para cumplir el designio de Dios.

---

des terrestres" que responda no solamente a las demandas del pensamiento contemporáneo más exigente, sino igualmente a los deseos de los creyentes comprometidos en el mundo". Ch. Duquoc, *o.c.*, p. 14 s.

(120) Cfr. P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris, 1953.

(121) Cfr. D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris, 1954.

(122) Cfr. F. Charmot, *L'humanisme et l'humain*, Paris, Spes, 1934;
E. Masure, *L'humanisme chrétien*. Paris, Beauchesne, 1937;
F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940;
F. Hermans, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, Tournai, 4 vols. Paris, 1946.
Ch. Moeller, *Humanisme et sainteté*, Tournai-Paris, 1946; *Sagese païenne et paradoxe chrétien*, Tournai-Paris, 1949.

(123) Cfr. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945;
A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes*, Paris, P.U.F., 1955.

Thils, G. — *Theologie des réalités terrestres. I. Préludes*, Desclée, 1947.
Theologie et Réalité sociale, Paris, 1952.
"Vivre dans le monde", Lumière et Vie, n.º 50, 1960.

A. *TRABAJO*

Rideau, E. — *Consécration. Le christianisme et l'activité humaine*, Paris, Desclée, 1945.
"Problèmes et mystère du progrés humain", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 74, 1952, pp. 834-847.

De Bovis, A. — "Le sens catholique du travail et de la civilisation", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 72, 1950, pp. 357-371; 468-478.

Chenu, M. D. — *Pour une théologie du travail*, Paris, Seuil, 1955.
"Réflexions sur le travail", *Lumière et Vie*, n.º 20, 1955.

Rondet, H. — "Eléments pour une théologie du travail", en *Nouv. Rev. Th.*, t. 77, 1955, pp. 27-48; 123-329.
Civilisation du travail? Civilisation du loisir? Rech. et Débats, del C.C.I.F., n.º 14, 1956. Bibliogr.

Trechtweier, G. — "Versuch einer Theologie der Arbeit", en *Theol. Quart.*, t. 138, 1958, pp. 307-329.

Todoli, J. — "Teología del trabajo", en *Rev. Esp. Teol.*, t. 12, 1952, pp. 559-580.

———— — Otros diversos en *Thomistica Morum Principia. Communicationes V Congressus thomistici internationalis*. Romae, 13-17 sept., pp. 481-648, 1960, Roma, 1960.

Guelluy, R. — *Vie de foi et tâches terrestres*, Tournai, Casterman, 1960.

B. *TECNICA Y CIENCIA*

Dubarle, D. — *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris, 1954.

Regnant, S. — "Presencia de Dios en el mundo de la ciencia y de la técnica", en *Orbis catholicus*, nov. 1961, pp. 392-412.

Thalhammer, D. — "Teología de la técnica", *ibid.*, feb. 1962, pp. 97-113.

C. *ANTROPOLOGIA*

Mouroux, J. — *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945.

Daubercies, P. — *La condition charnelle. Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre*, Tournai, Desclée, 1959.

4. *Teología del laicado*

El hecho fundamental que afecta la vida de la Iglesia en este siglo veinte, y que debe afectar por vía de consecuencia a la teología y el pensamiento católico, es el cambio radical ocurrido en la situación del laicado. Hasta el úl-

timo siglo los laicos estaban muy silenciosos en la Iglesia, y hasta el comienzo de este siglo aquellos que levantaron la voz quedaron como excepciones, a menudo brillantes y elocuentes, pero rarísimas en la multitud silenciosa. En cambio actualmente, los laicos entran en el "concierto" y allí entran cada vez en mayor número. No es aquí el lugar para evocar más largamente este suceso capital.

Este hecho es el que determina naturalmente las investigaciones de una teología de la predicación y de una teología para el mundo. Es por el intermediario de los laicos que se hacen oír los llamados de los hombres, sus deseos y sus necesidades. Son los laicos los que piden una evolución de la teología. Por ellos se busca un mensaje más directo, más claro, mejor explicado, por ellos se busca introducir la luz de Cristo en el mundo del pensamiento contemporáneo, en las realidades de este mundo, en sus sueños y sus ambiciones. Todas las "teologías" que hemos recordado han existido a causa de la influencia creciente de los laicos y como una respuesta a su llamado. Son por otra parte los teólogos más estrechamente ligados a los laicos los que siempre, en ello, han sido los protagonistas. Se trata siempre pues de una especie de teología "en función del laicado".

Paralelamente, se ha sentido la necesidad de fundamentar esta evolución de la Iglesia, doctrinalmente, haciendo una teología del laicado (124).

No podemos pensar en evocar aquí las innumerables publicaciones de vulgarización y destinadas a la acción inmediata que han aparecido en las revistas de apostolado y los boletines de movimientos apostólicos. No tomaremos más que las obras de teología y, entre éstas, aquéllas que se distinguen particularmente.

A decir verdad, nos podríamos contentar con citar *Jalons pour une theologie du laïcat,* París, Cerf, 1953, del P. Y. Congar, porque es una suma que resume y recapitula todo el resto, dominándolo por otra parte y englobándolo en una síntesis. Esta suma es además muy característica por su orientación de la tendencia general de la teología actual del laicado.

La teología del laicado se sitúa en la prolongación de la eclesiología (125). Ha tomado por objeto definir el lugar de los laicos en la Iglesia. Se extiende largamente sobre la participación de los laicos en la función sacerdotal de la Iglesia y engloba así el capítulo bastante debatido del "sacerdocio de los fieles". Define además la participación de los laicos en la función real, en la función profética, en la función apostólica de la Iglesia, y a través de esta última, inserta la teología del apostolado de los laicos. Retoma todavía aquello que se ha llamado la "espiritualidad de los laicos", es decir los cami-

---

(124) Aquí también la enseñanza del magisterio precede a la teología. Basta con ver las intervenciones de los Papas a este respecto, particularmente aquéllas de Pío XII y de Pío XI. Cfr. *Les enseignements pontificaux. Le laïcat,* ed. de los monjes de Solesmes, Desclée, 1957. Convendría recordar también las enseñanzas de los obispos del mundo entero.

(125) "A partir de todo esto, y en un largo contexto de renovación eclesiológica, se ha confirmado cada vez más la necesidad de una teología del laicado". Y. Congar, *o.c.,* p. 9.

nos de santificación en el mundo. En fin, encuadra la teología de la historia y la de las realidades terrestres, ya que estas realidades pertenecen propiamente a los laicos, y es por ellos que se hace la espiritualización del mundo profano.

De la teología del laicado se podría repetir aquello que hemos observado a propósito de las dos teologías precedentes: ella procede casi exclusivamente a partir de la teología bíblica y de la teología patrística. Es por eso además, que ella define más a los laicos en su participación en el sacerdocio y en las funciones propiamente sacerdotales o eclesiales que en su papel en el mundo, es decir en aquello que constituye lo específico de los laicos. Dicho en otras palabras, se interesa más en las funciones intra-eclesiales que en las relaciones de la Iglesia con el mundo, capítulo donde encuentra los mismos límites que los ya señalados para las otras.

Tal como existe actualmente, la teología del laicado es pues una piedra de espera. Ella aguarda su complemento. Lo espera sin duda de una investigación que tomará su punto de partida en la comprensión de la vida laica concreta.

BIBLIOGRAFIA

Congar, Y, M.— J. *Jalons pour une théologie du laïcat,* Paris, Cerf, 1953.

Dabin, P. *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne,* Bruxelle-Paris, 1950.

Sauras, E. *El laicado y el poder cultual sacerdotal. ¿Existe un sacerdocio laical?,* en la *XIII Semana española de teología,* Madrid, 1954, pp. 77-129.

Rahner, K. "Ueber das Laienapostolat", en *Schriften zur Theologie,* t. II, pp. 339-373.
"L'apostolat des laïcs", en *Nouv. Rev. Th.,* t. 78, 1956, pp. 3-32.

CONCLUSION

Un sociólogo católico decía recientemente, y lo establecía por una profunda encuesta de la situación intelectual del catolicismo en Europa, que "nos encontramos todavía muy lejos de una situación en la cual el catolicismo estaría en condiciones de dominar la evolución social en Europa, o de indicar el camino a seguir. Uno puede aún preguntarse si, en efecto, esta evolución es sensiblemente influenciada por el catolicismo... Pero, en este caso, la responsabilidad de la Iglesia es la responsabilidad de sus miembros y de manera muy especial de todas las personas que por su posición están llamadas a dirigir y a guiar la evolución social" (126).

---

(126) Cfr. "La intelectualidad católica en la nueva Europa", en *Orbis catholicus,* Año IV, t. II, 1961, p. 328.

Es difícil saber si la inferioridad intelectual de los católicos es la causa o el efecto de la separación entre la teología y el mundo europeo. Sin ninguna duda, hay una correlación entre ambos hechos, de tal manera que todo esfuerzo desplegado en un sentido tendrá también sus repercusiones en el otro. Todo progreso en el acercamiento de la teología y el mundo tendrá su influencia sobre el progreso de la intelectualidad católica e inversamente.

La encuesta que acabamos de hacer en la teología de los treinta últimos años, muestra la preocupación creciente por este acercamiento entre la doctrina cristiana y el mundo contemporáneo. El impulso apostólico, el deseo de penetrar, de hacerse oír y de dar un testimonio valedero y eficaz va creciendo. Los ocho movimientos que evocábamos son un signo elocuente de ello.

Sin embargo la voluntad de traducir de otra manera la doctrina tradicional no ha podido todavía lograr formular una teología que pueda guiar, orientar, y apoyar el apostolado nuevo, o renovado de la Iglesia actual. No ha logrado formular la doctrina por la cual la Iglesia daría al mundo contemporáneo una orientación cristiana y lo integraría en la marcha hacia el Reino de Dios. Muchas piedras de espera han sido puestas y muchos trabajos van en camino que no podrán dejar de concluirse.

Aparece claro que una tal teología deberá partir de un conocimiento sincero, exacto y desinteresado del mundo, del hombre, de sus valores y de sus proyectos actuales. Este conocimiento deberá tomar prestados los instrumentos que las disciplinas científicas actuales, o las ciencias del espíritu han puesto en las manos de nuestros contemporáneos.

En seguida, ella habrá de dar, de proyectar el sentido cristiano, la iluminación de la revelación cristiana, mejor conocida gracias a los recursos de este siglo. Será una teología de la acción, de la acción humana total.

Sólo una doctrina que dé a la vida moderna un sentido más elevado y más comprensivo será capaz de dar efectivamente la orientación de la civilización, como lo ha podido hacer en otro tiempo. Sólo así será aceptada por nuestros contemporáneos. Ella es pues, un instrumento de apostolado que la gracia de Dios puede ciertamente suplir, pero del cual no podemos, sin presunción, dispensarnos.

El libre albedrío según Julián de Eclano

R. P. Francisco Clodius, s.a.c.
Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile.

I

JULIAN DE ECLANO Y SU TIEMPO

Los objetos de las luchas dogmáticas de los primeros siglos cristianos fueron las doctrinas acerca de Dios, de la creación, y del Verbo Encarnado, y fueron originadas por el encuentro de la especulación filosófica griega con las nuevas doctrinas específicas del cristianismo. La Iglesia tuvo que luchar en esta ocasión contra dos frentes: tuvo que rechazar la polémica pagana y al mismo tiempo frenar todas las tentativas de apaciguamiento que surgieron desde sus propias filas y que habrían comprometido la pureza de sus doctrinas. Es significativo que casi todas estas luchas dogmáticas se desarrollaron en el Oriente, patria de la especulación teológica. El Occidente, de tendencias más prácticas, juega en ellas un papel muy subordinado.

Esta situación cambió, cuando la especulación cristiana comenzó a preocuparse de la moralidad cristiana y de sus fundamentos. Los preceptos morales del cristianismo se presentaron desde el principio como algo sumamente razonable, valioso y encomiable. Pero las nuevas, misteriosas fuerzas, que el cristianismo ponía a disposición de los hombres para que cumpliesen con estos preceptos, no fueron desde el principio investigadas en forma científica y sistemática, sino más bien experimentadas en la vida práctica. Lo sobrenatural de la doctrina y vida cristiana no era para los fieles algo que se discutía, sino algo que se sentía y se vivía en la vida diaria. La convicción acerca de una nueva fuerza sobrenatural, la gracia divina, no se manifestaba en los símbolos

de la fe de estos tiempos, sino más bien se dejaba ver en las prácticas litúrgicas y culturales. Del fondo obscuro de la doctrina de la gracia, a saber del pecado original y sus consecuencias para el género humano, los Padres hablaron poco en sus tratados teológicos. Dios y la vida trinitaria, así como el Verbo Encarnado y las relaeiones entre la divinidad y humanidad de Cristo, todo esto absorbía el interés de los teólogos de los tres primeros siglos. Una investigación teológica más profunda y detallada acerca del pecado original y sus consecuencias para el hombre y su libertad como también acerca de la gracia y su relaeión con el libre albedrío humano parecía además muy poco oportuna, porque podía ayudar a robustecer las falsas doctrinas del dualismo de los gnósticos y maniqueos tan en boga en aquellos primeros siglos.

Así como hoy, la Iglesia en sus instrucciones morales se preocupaba de los peeados personales y no del pecado original. Siendo el pecado personal causado por el libre albedrío, la Iglesia hacía naturalmente un llamado vigoroso a la libertad humana para exhortar a los hombres a combatir el pecado asumiendo su responsabilidad propia. Para justificar sus flaquezas personales los hombres siempre han recurrido a la excusa de la debilidad de la naturaleza humana. Los representantes de la Iglesia, al contrario, siempre han insistido eon énfasis en que el hombre es libre y personalmente responsable de sus actos, y euanto más seriamente se preocuparon de la santidad de sus fieles, tanto más acentuaron que el hombre debe esforzarse continuamente para eumplir los mandatos de Dios. La gracia divina no va contra este esfuerzo personal moral humano; al contrario, ella lo hace posible, lo vivifica y robustece. Pero la comprensión de esta íntima relación entre la obra de la gracia y de la voluntad, entre la predestinación divina y la autodeterminación humana es algo tan difícil, algo tan misterioso, que la acentuación de uno de los dos factores fácilmente hace peligrar la correcta inteligencia del otro factor igualmente necesario para la vida del cristiano.

Esto aparece claramente en la lucha de la Iglesia contra la herejía del Pelagianismo. San Agustín, paladín de la Iglesia en estas luchas, habla muy poeo de la gracia y su manera de actuar en el hombre en sus escritos compuestos antes de la lucha contra los Pelagianos. Solamente la herejía pelagiana lo obligó, así como a otros Padres de su tiempo, a dedicarse a estudiar aquellas doctrinas de la Iglesia que se refieren al pecado original y sus consecuencias, y a la gracia, doctrinas que hasta ese momento no habían preocupado mayormente a las autoridades eclesiásticas (1). En la lucha contra los errores pelagianos desarrolló Agustín —especialmente en su obra *Opus imperfectum*— aquella doctrina acerca del libre albedrío humano que ya expusimos (2).

Queremos ahora exponer la doctrina de Julián acerca de la libre voluntad humana, más, siendo un personaje relativamente desconocido, diremos previamente algo aeerea de su persona y su papel en las diseusiones pelagianas. Ju-

---

(1) M. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*. Freiburg² (1929), T. II. pp. 7 ss.
(2) *Anales de la Facultad de Teología*, N.° 13, pp. 5-51.

lián fue el gran rival de Agustín en las luchas pelagianas, como sistematizador de las doctrinas que antes enseñaran Pelagio y Celestino. El punto central de su sistema es precisamente su doctrina acerca del libre albedrío. Alrededor de ella agrupa todos los demás dogmas de la herejía pelagiana que uno necesariamente tiene que admitir si ha aceptado aquélla (3).

Julián nació alrededor del año 386 en Apulia como hijo de padres nobles. Su padre, Memorio, era obispo de Capua y un fiel amigo de San Agustín; su madre, dicen, era de la gens Julia (4). Probablemente no conoció personalmente a San Agustín, pero estuvo en Cartago y allí conoció a Honorato, un amigo de éste (5). Se dice que Julián fue lector en la iglesia de su padre y después de la muerte de su mujer ordenado diácono más o menos alrededor del año 411. El Papa Inocencio lo consagró Obispo de Eclano (Aeclanum), pequeña ciudad de Apulia, el año 416.

Recibió de su padre una educación literaria esmerada y debe haber sido intelectualmente bien dotado. Gennadio (6) narra que fue de un ingenio bien agudo, muy versado en la Sagrada Escritura, que dominaba totalmente el idioma griego y que fue un doctor eximio de la Iglesia en favor de la cual trabajó mucho, hasta que se unió a la herejía pelagiana. Las alabanzas de Gennadio deben ser tomadas con mucha cautela, porque tiene la costumbre de juzgar a los adversarios de Agustín con mucha benevolencia. Sin embargo no se puede negar que Julián, precisamente a causa de su talento dialéctico y de su buena formación intelectual, puso en serios aprietos al gran obispo de Hipona. Fue Julián un polemista apasionado y un hábil escritor que no dejó pasar ocasión alguna para usar su arte retórico, su dialéctica en las contestaciones oportunas y su ácida ironía en contra de su adversario, hasta el punto que éste, irritado por sus ataques, lo llama (7): *in disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professione fallacissimus.*

En Julián encontró el Pelagianismo un caudillo que defendió su doctrina por la palabra y con la pluma durante 38 años, y esto en forma muy franca y abierta. Lo que Pelagio y Celestino enseñaron solamente en forma oculta y velada, Julián lo dice públicamente y con gran osadía. No sabemos con exactitud cuándo se unió a los Pelagianos. Parece que lo hizo ya antes de su consagración, pues un año después de ésta fue depuesto por el Papa Zósimo, el

---

(3) A. Bruckner, *Julian von Eklanum. Sein Leben und seine Lehre.* T. u. U. 15 Leipzig (1879) citado como A. Bruckner, t. I.

A. Bruckner, *Die vier Bücher Julians an Turbantius.* Berlín (1910). Lo citamos como A. Bruckner, t. II.

J. Forget, *Julien D'Eclane.* Dict. Theol. Cath. t. VIII, col. 1926-31.

J. Garnier, *Dissertationes septem, quibus integra continetur historia Pelagiana multaeque populares opiniones refelluntur. PL.* XLVIII, col. 255 ss.

M. Mercator, *Liber subnotationum in Verba Juliani. PL.* XLVIII, col. 109 ss.

(4) *Contra Julianum Pelagianum* (*PL.* XLIV, col. 641-874). I, 12.

(5) *Opus imperfectum* (*PL.* XLV, col. 1040-1608). V, 26.

(6) Gennadius, *De viris illustribus. PL.* LVIII, 45.

(7) *Op. imp.* IV, 50.

año 417, por no haber querido firmar sus "*Epistulae tractatoriae*" contra los Pelagianos. En el año 421 fue expulsado de Italia, junto con muchos otros obispos pelagianos, mediante un decreto imperial, dirigiéndose a Sicilia y de ahí al Oriente. En el año 422 lo encontramos en la sede episcopal de Teodoro de de Mopsuestia, mas en un sínodo de Cilicia fue condenada su doctrina y Julián tuvo que dejar a su protector. Mientras tanto había muerto el Papa Bonifacio, como Zósimo acérrimo adversario de los Pelagianos. Julián pidió entonces a Celestino, sucesor de Bonifacio, que le devolviera su obispado de Eclano, pero no tuvo éxito. Vivió durante algunos años con Nestorio, patriarca de Constantinopla y discípulo de Teodoro de Mopsuestia, sin ser molestado, hasta que en el año 429 Mario Mercator entregó una memoria al Emperador, dirigida contra Julián y sus compañeros pelagianos. Julián tuvo que abandonar la ciudad de Constantinopla. En los mismos días un sínodo romano bajo el Papa Celestino lo condenó con sus doctrinas. El fallo fue comunicado a Nestorio en Constantinopla, más tarde el concilio de Efeso condenó a Julián como hereje.

No sabemos lo que Julián hizo durante los años 431-436. En el año 439 se encuentra nuevamente en Roma solicitando al Papa Sixto III su restitución como obispo de Eclano. También esta vez su petición fue rechazada, sobre todo por la intervención del entonces diácono y después Papa León el Grande. No conocemos con certeza la suerte que corrió Julián después. Se dice que murió en el año 454 en una aldea desconocida de Sicilia.

La obra literaria de Julián es bastante amplia. Poco tiempo después de su expulsión del seno de la Iglesia publicó dos grandes obras contra las doctrinas de San Agustín. La primera, "*Libri quatuor ad Turbantium*", apareció en el año 419. La obra es una crítica del primer libro de la obra de Agustín "*De nuptiis et concupiscentia*". Unos años más tarde apareció su segunda obra "*Libri octo ad Florum*", una crítica del segundo libro de la obra citada de Agustín. Floro y Turbancio son dos obispos italianos, partidarios de Pelagio como Julián. De los cuatro libros a Turbancio tenemos trozos en la obra de Agustín "*Contra Julianum Pelagianum*" (8). De los ocho libros a Floro conservamos los primeros seis libros en forma completa en la obra inconclusa de Agustín "*Opus imperfectum*". Dos cartas de Julián "*Ad romanos*" y "*Ad Rufum Thessalonicensem*" pueden ser construidas casi integralmente tomando como base la obra de Agustín "*Contra duas epistulas Pelagianorum*". Parece que estas dos cartas son idénticas a las que Julián dirigió al Papa Zósimo (9). Julián se distinguió además como comentador de la Biblia. Según Morin (10), él es el autor del "*Commentarium in prophetas minores tres Oseas, Joel et Amos*", que antes se adjudicó a Rufino de Aquileya. Según Vaccari, compuso un comentario del libro de los Salmos y según Beda un comentario del Cantar de los Cantares. Según Vaccari el comentario del Libro de Job encontrado por A.

---

(8) A. Bruckner, *op. c.* t. II.

(9) *Op. imp.* I, 18.

(10) G. Morin, *Revue benedictine.* (1913). t. XXX. 1.

Amelli en la biblioteca del monte Cassino y atribuido a Filipo, discípulo de Jerónimo (11), también es de Julián.

A nosotros nos interesa sobre todo la obra *"Octo libri ad Florum"*, cuyos seis primeros libros encontramos íntegros en la obra *"Opus imperfectum"*. Julián propone en esta obra su doctrina acerca del libre albedrío, para poder rechazar la doctrina de Agustín acerca del pecado original y de la gracia.

En el prólogo de su obra da Agustín la razón por la cual decidió poner por entera la obra de Julián en su propia obra. Agustín había enviado al Comes Valeriano el primer libro de su obra *"De nuptiis et concupiscentia"*, porque se le había acusado ante él de condenar la institución del matrimonio. Valeriano mandó entonces a Agustín un resumen de la obra de Julián a Turbancio, en la cual éste había atacado el primer libro del *"De nuptiis"*. Como refutación Agustín escribió el segundo libro de la obra *"De nuptiis et concupiscentia"*, y contestó después la obra de Julián en otra más detallada *"Contra Julianum Pelagianum"*. Mientras tanto Julián compuso su obra *"Libri octo ad Florum"*, contra el segundo libro de Agustín sobre las nupcias y la concupiscencia. Alipio, amigo de Agustín recibió tal libro en Roma y se lo envió para que lo contestara. Aunque Agustín estaba abrumado de trabajos, tuvo la paciencia de copiar trozo por trozo las, a veces, muy injuriosas declaraciones de Julián y oponerles sus explicaciones y refutaciones. Consiguió así comentar los primeros seis libros de la obra de Julián hasta que la muerte puso término a sus esfuerzos.

Bruckner (12) llama la segunda obra de Julián dedicada a Floro "producto de un estudio largo y concienzudo, como lo manifiesta el rico vocabulario, las extensas explicaciones escriturísticas y filosóficas y la diligente disposición del libro". Agustín no comparte esta opinión como ya dijimos (13). Bruckner juzga a Julián y sus actividades en forma muy positiva; califica su polémica contra Agustín de muy objetiva y la mejor y más sutil de todas las polémicas que jamás se dirigieron contra la doctrina del pecado original (14). Está convencido de que Julián con sus explicaciones refutó definitivamente la doctrina acerca del pecado original como fue presentada por Agustín (15). Preguntándose luego en qué medida la posición de Julián y sus argumentos fueron aceptados por la teología posterior a Agustín y en qué sentido la Iglesia modificó la, según él, rigurosa doctrina de Agustín adaptándola a la doctrina de Julián, Bruckner llega a la siguiente apreciación: "El sistema de la piedad práctica de la Iglesia romana, como se manifiesta claramente en los

---

(11) A. Vaccari, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclano*. Roma, 1915. Stiglmayer, *Zeitschr. f. kath Theol.* (1919), t. 43, p. 263. A. Vaccari, *Civilta cattolica*. Roma (1916), t. I, p. 578. Beda Venerabilis, *In praef. libri in Cant. cantic. PL.* XLV, col. 1740.

(12) A. Bruckner, *op. c.* t. II, p. 97.

(13) *Op. imp.* IV, 50.

(14) A. Bruckner, *op. c.* t. I, p. 65.

(15) *Id.* t. I, p. 66.

manuales corrientes de la teología moral y en muchos libros ascéticos de divulgación, supone una doctrina acerca del libre albedrío y su relación con la gracia, que aunque no sea totalmente idéntica, es por lo menos muy semejante a la doctrina de los Pelagianos. Esto no es casual, si uno toma en cuenta que ya en el Concilio de Trento y más aun, en las luchas contra el Jansenismo, que por motivos religiosos quiso restaurar en toda su amplitud las doctrinas de Agustín, la Iglesia cortó el nervio central de toda la doctrina de la gracia de Agustín" (16).

Y prosigue: "Contra Calvino, que en su doctrina acerca del pecado y la gracia se apoya totalmente en Agustín, fueron levantadas por sus adversarios católicos las mismas dificultades, que ya Julián había lanzado contra Agustín" (17). Pero —termina Bruckner—, a pesar de todo el aprecio que la persona de Julián causa en uno, no puede negarse que no comprendió bien los profundos valores religiosos encerrados en la Sagrada Escritura, sobre todo en el Nuevo Testamento. El estudio más profundo de las obras de Julián confirma en mí cada vez más la impresión de que el cristianismo lo hubiera pasado muy mal en los siglos que siguen a las luchas pelagianas, si en vez de Agustín el vencedor hubiese sido Julián. Pues el entusiasmo ético de Julián carecía en el fondo de un contenido religioso. Tal entusiasmo era muy apto para servir como fermento de una crítica, pero no era apto para servir como fundamento para una Iglesia que tenía como tarea la superación del paganismo (18).

No estamos de acuerdo con Bruckner cuando dice que las doctrinas de Julián y no las de Agustín vencieron finalmente en la Iglesia católica o tuvieron más resonancia en ella en cuanto se refieren a la doctrina de la gracia relacionada con la voluntad humana. Pero la opinión de Bruckner demuestra que Julián y sus doctrinas tienen cierta importancia para estos tópicos. El talentoso obispo de Eclano fue sin duda uno de los más importantes adversarios de Agustín y sus doctrinas tienen por eso cierta trascendencia.

En Agustín y en Julián se confrontan dos mundos distintos. En el primero está delante de nosotros el hombre cristiano que apoyándose en la revelación contempla el mundo desde su punto de vista. Desde la revelación y apoyado en ella busca formar su propia vida, confiando más en Dios que en sus propios esfuerzos y poderes. Agustín es el hombre teocéntrico, que parte desde Dios para comprender desde El el mundo y su propia vida.

Julián, al contrario, representa al hombre geocéntrico, que confía en primer lugar en sí y su propia razón, desde la cual todo lo juzga, incluso la revelación. La razón, la ciencia humana y la justicia y rectitud conocida por ella son lo primero en la vida humana, lo más alto de la escala de valores. Ni la revelación puede contradecirla, pues "per hoc, quod ratio arguit, non po-

---

(16) *Id.* t. II, p. 99.
(17) *Id.* t. II, p. 100.
(18) *Id.* t. II, p. 102.

test auctoritas vindicare" (19). Harnack llama a Julián un hombre del mundo, lleno de un optimismo natural. Según él Julián es el prototipo por excelencia de un cristianismo contento consigo mismo, sin problemas, como nunca más se encontró en la historia de la Iglesia hasta el siglo dieciocho (20).

Podríamos llamar a Julián un representante ejemplar de aquella especie de cristianos que aparecieron muchos siglos después de él en el tiempo del iluminismo del siglo XVIII.

II

EL LIBRE ALBEDRIO SEGUN JULIAN

La diferencia fundamental entre católicos y maniqueos está, según Julián, en que los primeros ponen como causa del pecado a la mala voluntad humana mientras que los maniqueos hacen responsable de ello a la mala naturaleza humana. Puesto que Agustín enseña que en toda la descendencia de Adán reina un "*malum naturale*", su doctrina es de origen maniqueo (21). Julián no puede comprender, cómo se puede aceptar un "*malum naturale*", un pecado original, por el cual el hombre puede ser castigado. Tal pecado no puede, según él, existir, porque existiría en el individuo independientemente de su voluntad personal. Existiendo, como enseña Agustín, hasta en los niños recién nacidos que no pueden usar ni su razón ni su libertad, tal pecado no tendría relación alguna con la voluntad del hombre. Por eso su existencia debe ser rechazada. El pecado supone el uso de la libre voluntad, pero ésta no existe, donde la razón no puede proponer diversos objetos a la elección de la voluntad. Faltando todos estos requisitos en los niños recién nacidos, el pecado original no puede tampoco existir (22).

No es nuestra intención analizar la razón o sinrazón del argumento de Julián, lo que nos interesa aquí es que Julián, para refutar la doctrina de Agustín acerca del pecado original, define la esencia del pecado y propone entonces su doctrina acerca del libre albedrío humano.

Julián define así el pecado:

Peccatum est voluntas admittendi vel retinendi quod iustitia vetat, et unde est liberum abstinere (23).

Esta definición, constantemente citada en su discusión con Agustín (24), es tomada de la obra de Agustín contra los maniqueos "*De duabus animabus*" (25). Julián la cita para refutar a Agustín por Agustín mismo. Si según el mis-

(19) *Op. imp.* I, 22; II, 13.
(20) A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen⁵ (1932), t. III, p. 169.
(21) *Op. imp.* I, 24.
(22) *Id.* I, 48.
(23) *Id.* I, 44.
(24) *Id.* I, 47. 104; II, 17. 38. 80; V, 26. 28. 43. etc.
(25) *De duabus animabus.*

mo Agustín la libertad es esencial para que exista el pecado –libertad en el sujeto que lleva el pecado, según Julián– no puede existir el pecado original, sobre todo en los niños recién nacidos (26).

Aquí aparece clara la causa, que hizo chocar la doctrina de Julián acerca del libre albedrío con la de Agustín. Julián combate la doctrina de Agustín acerca del pecado original y la doctrina acerca de la gracia divina, relacionada con ésta, porque destruyen, según él, la libertad humana, y la niegan. Julián desarrolla su doctrina acerca de la libertad humana en su obra contra Agustín, porque ahí está el fundamento y la causa por la cual no puede soportar la doctrina acerca del pecado original, su consecuencia, así como la doctrina agustiniana acerca de la gracia, relacionada con ella.

Muy distintos fueron los motivos que impulsaron a Agustín a exponer su doctrina acerca del libre albedrío y su relación con el pecado original y la gracia. Fue la necesidad de luchar contra la doctrina pelagiana del pecado original, la gracia y sobre todo el bautismo de los infantes. Por eso le interesa en primer lugar defender contra Pelagio y Julián las doctrinas reveladas contenidas en la Escritura y la Tradición, mas incidentalmente tuvo que explicar también la posición del libre albedrío frente al pecado y la gracia, porque corrigiendo la doctrina de sus adversarios en este punto, les quitaba el fundamento, la base en su lucha contra el pecado original y contra la doctrina de la gracia enseñada por la Iglesia.

Tanto Agustín como Julián afirman siempre que la voluntad humana es libre. Mas el concepto de libertad es diferente en cada uno de ellos y esta diferencia en los conceptos tiene su origen en el punto de partida de sus investigaciones. Para Agustín el punto de partida es la revelación; desde ella define la libertad humana, y la libertad en general. Esto no quiere decir, que la razón no tenga nada que hacer en sus investigaciones. Debe intervenir pero subordinadamente a las afirmaciones de la revelación. Para Julián, al contrario, el punto de partida es la libertad psicológica, que la experiencia diaria presenta a la razón y que ésta comprueba como un hecho experimental. Mas esta verdad conocida por la razón, no es acomodada por él a la revelación y corregida según ella donde sea necesario, sino al contrario, es la revelación la que debe someterse a la razón y ser interpretada de tal manera, que no choque con los resultados verificados por la razón anteriormente (27).

---

(26) *Op. imp.* I, 60. *Nihil est peccati in homine, si nihil est proprie voluntatis vel assensionis... Tu autem concedis nihil fuisse in parvulis propriae voluntatis: Non ego, sed ratio concludit, nihil igitur in eis esse peccati...*

(27) *Id.* II, 16 *...nihil posse per S. Scripturas probari, quod iustitia non possit tueri... quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare...*

Cfr. VI, 10. 13. 15. *...Ista disputans videris tibi aliquid dicere, quia vel tuas vel humanas sectaris argutias: divina vero eloquia, ex quibus te nobis putas praescribere, non curas legere aut si curas legere, non vis vel non potes intelligere...* (Palabra de Agustín contra Julián).

A. Bruckner, *op. c.* t. I, p. 101, donde se trata de la posición de Julián acerca de la Escritura y la Tradición.

Pero volvamos a la definición del pecado tomada por Julián de la obra de Agustín. Según Julián ella está totalmente de acuerdo con las enseñanzas de la revelación, y cita aquí Sirach 15, 14; Isaías 1, 19; Pablo en I Cor. 15, 34 y Gálatas 6, 7: Lo que el hombre siembra, cosechará (28). La Sagrada Escritura confirma pues, que la libertad es esencial para que exista el pecado: libertad en aquel que lleva el pecado, que por ser un producto de la voluntad, presupone la existencia de la libertad. A continuación Julián da su primera definición de la libre voluntad:

Voluntas itaque motus est animi, in iure suo habentis utrum sinisterior ad prava decurrat, an dexterior ad celsa contendat (29).

En el curso de su discusión con Agustín modificará y determinará ligeramente tal definición pero como elemento esencial siempre conservará, que la libertad de la voluntad consiste en poder dirigirse hacia la derecha o la izquierda, es decir, que la libertad siempre incluirá libertad tanto hacia el bien como hacia el mal.

Prosigue diciendo que la voluntad es:

Motus autem animi eius, qui iam per aetatem iudicio rationis uti potest; cui cum poena monstratur et gloria, aut contra commodum vel voluptas, adiutorium et velut occasio offertur, non necessitas imponitur partis alterutrae. Haec igitur voluntas, quae alternatur, originem possibilitatis in libero accepit arbitrio: ipsius vero operis existentiam a se suscipit nec est prorsus voluntas antequam velit, nec potest velle antequam potuerit et nolle; nec utrumque habet in parti peccati, id est, velle et nolle, antequam usum rationis adipiscatur. Peccatum autem nihil est aliud *praeter voluntatem excedentem ab eo calle, cui debet insistere, et unde liberum est non deflectere. Fit autem de appetitu inconcessorum et nusquam est nisi in eo homine, qui et habuit voluntatem malam et potuit non habere* (30).

Es importante para nuestra investigación que aquí, donde por primera vez da una definición del libre albedrío, Julián ya distingue entre la voluntad como facultad —llamada por él "liberum arbitrium"— y la voluntad como acto —llamada por él "voluntas"—. Siempre que confronta la facultad del libre albedrío con su acto, usa esos términos bien precisos. Todo el libro quinto, sobre el problema de la libre voluntad, trata de esta distinción entre "liberum arbitrium" y "voluntas". Mas lo que allá explicará en detalle, a saber, que el libre albedrío como facultad indiferente es un don de Dios, mientras que el concreto acto de la facultad, la "voluntas", es obra exclusiva del hombre, ya se encuentra en resumen en el texto citado al decir "ipsius vero operis existentiam a se suscipit".

Explicaremos esta distinción en detalle cuando lleguemos a la definición de la voluntad libre que Julián da en el libro quinto de su obra. Pero antes

---

(28) *Op. imp.* I, 45.
(29) *Id.* I, 46. Cfr. V, 15.
(30) *Id.* I, 47.

quisiéramos explicar la segunda definición de la libertad que se encuentra, como la primera, en el primer libro de la obra de Julián. La nueva definición concuerda esencialmente con la primera, acentuando solamente la completa independencia de la voluntad.

Omnis quippe, ut ait ille, quae ratione suscipitur de aliqua re disputatio, debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disputatur. Ita ergo et nos..., nunc quoque videamus quae libertati arbitrii definitio competat ut planum sit, quis ei, nostrum consentiat, quis repugnet. Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit.

Agustín en el mismo lugar: *Dicis emancipatum hominem a Deo: nec attendis hoc cum emancipato agi, ut in familia patris non sit* (31).

A causa de este libre albedrío está el hombre "emancipatus", fuera del poder de Dios, ya no pertenece a la familia del Padre Dios, es completamente autónomo. Dios ya no tiene influencia sobre él, pues el hombre, a causa de su voluntad, está entregado a sus propios esfuerzos y decisiones.

Julián afirma expresamente que el hombre tiene un poder libre frente a la virtud y al vicio. Dice:

Factum est enim animal rationale, mortale, capax virtutis et vitii, quod posset ex concessa sibi possibilitate vel servare Dei mandata, vel transgredi, vel magisterio naturali conservare ius humanae societatis, liberumque haberet alterutram velle partem, in quo peccati et iustitiae summa est... hoc operatur foris iam ipsa iustitia, quam intus voluntas sancta concepit et peperit (32).

La obra externa, sea buena o mala, es solamente expresión de la buena o mala voluntad externa, que el hombre en sí sembró y engendró. Por eso sólo con su buen o mal querer el hombre realiza ya lo bueno y lo malo, cuando circunstancias externas le impiden manifestar su querer en obras externas (33).

Y prosigue Julián:

Et boni igitur possibilitas, et mali, bona est: quoniam posse bona facere, aula virtutis est; posse malum facere, testimonium libertatis est (34).

Y continúa:

Per hoc igitur suppetit homini habere proprium bonum, per quod ei subest posse facere malum. Tota ergo divini plenitudo iudicii tam iunctum habet negotium cum hac libertate hominum, ut harum qui unam agnoverit, ambas noverit. Unde fit ut harum unam qui violaverit, ambas violet. Sic igitur et libertas humani custodiatur arbitrii, quemadmodum divina aequitas custoditur... Libertas igitur arbitrii, possibilitas est vel admittendi vel vitandi peccati, expers cogentis necessitatis, quae in suo utpote iure habet, utrum surgentium par-

---

(31) *Id.* I, 78. Y cfr. V, 28. *...Liberum autem dici non potest, nisi quod sine aliquo inevitabili naturalium coactu in iure emancipatae constiterit voluntatis...*

(32) *Id.* I, 79.

(33) *Id.* I, 80.

(34) *Id.* I, 81.

tem sequatur, id est, vel ardua asperaque virtutum, vel demersa et palustria voluptatum (35).

Y termina:

...possibilitas est ad hoc solum excubans, ne homo vel in peccatum a quoquam impellatur vel a peccato abstrahatur, voluntate eaptiva: *quam non posse capi, si dedi ipsa noluerit, testatur fortitudo, cuius lacerti in contemptu dolorum et per gentiles et per christianos assidue claruerunt* (36).

Para resumir la doctrina de Julián que hasta ahora hemos expuesto, podríamos decir: la libertad consiste en la posibilidad de poder haeer el bien y el mal; ella es totalmente autónoma frente a estos dos objetos. Tiene en su poder haeer lo uno o lo otro. Tal poder es eseneial para la libertad. Donde se puede solamente haeer lo uno, o el bien o el mal, no reina libertad. Debe notarse bien que Julián no habla de la libertad humana, sino de la libertad en general, cuando dice *posse malum facere, testimonium libertatis est* (37). Afirma además que el hombre actúa esta posibilidad de su libertad hacia el bien o el mal completamente solo, la obra buena o mala depende únicamente de él (38).

El punto de partida para la definición de Julián había sido la definición de Agustín del peeado. La definición: *voluntas est motus animi in iure suo habentis utrum sinistrior ad prava decurrat an dexterior ad celsa contendat,* se deduee lógieamente de la definieión agustiniana: *Peccatum est voluntas admittendi vel retinendi quod iustitia vetat, et unde est liberum abstinere* (39). Dijimos ya que Julián deduce su definición de la voluntad de la definieión de pecado según Agustín, con el fin de refutar a Agustín por Agustín mismo.

Mas Agustín no aeepta este argumento de Julián; la definieión de peeado que cita Julián, no vale de todos los peeados, sino de una elase determinada. Diee:

Hic peccatum definitum est quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati. De hoc quippe agendum fuit, quando mali origo quaerebatur, quale commisum est a primo homine ante omne hominis malum. Sed tu aut non potes intelligere aut non vis (40).

Agustín reeonoee varias elases de pecados, como peeado original y pecados personales. Julián conoee solamente una, los peeados personales. Entendiendo por eso mal la definición de Agustín, no puede haeer responsable a éste de las falsas eonsecuencias que deduee de ella. La definición de la voluntad tomada eomo facultad totalmente autónoma e independiente tanto frente

---

(35) *Id.* I, 82.

(36) *Id.* I, 83.

(37) *Id.* I, 81. Cfr. I, 100. *...non minore plane stultitiae professione, quam profanitatis, liberum vocas, quod dicis nisi unum velle non posse.*

(38) *Id.* I, 47. *...ipsius vero operis existentiam a se suscipit...*

(39) *Id.* I, 44. 46. etc.

(40) *Id.* I, 44. Cfr. I, 45. 47. 104; II, 17. 38. 80; V, 28. 40. 51; VI, 17. 21.

al bien como al mal es por eso una definición típica de Julián y de ninguna manera una consecuencia lógica de una definición de Agustín.

Julián da una tercera definición del libre albedrío en el quinto libro del "*Opus imperfectum*". Agustín había explicado por qué las criaturas pueden pecar. Las criaturas *pueden* pecar, aunque *no están obligadas a ello,* porque no son de naturaleza divina sino criaturas, hechas de la nada (41). Así declara Agustín:

Nec ideo tamen ex bono potuit oriri mala voluntas, quia bonum factum est a Deo bono, sed quia de nihilo factum est, non de Deo... Rationalis quippe creatura... ita facta est, ut si peccare nollet, nulla necessitate urgeretur ut vellet... Verumtamen male aliquid velle... omnino non posset, nisi de nihilo facta esset, id est, si Dei natura esset (42).

Lo mismo dice en otro lugar: *...Peccare autem nulla res posset, si de natura Dei facta esset; ...sicut est Filius, et Spiritus Sanctus...* (43).

En todos estos lugares Agustín afirma solamente que la criatura puede pecar por ser criatura y por eso mutable. La nada de la cual habla, no es un ser positivo, una realidad como las "tenebrae" de los maniqueos, sino un no ser. Julián toma este "nihil" —¡sea intencionalmente o no!— en el sentido maniqueo (44), y acusa a Agustín:

Si enim dixeris possibilitatem te mali, non necessitatem, aeterni illius nihili viribus imputasse: nos referimus, quod potiut oriri mala voluntas in homine, non est certe aliud quam arbitrium liberum: ideo enim potiut oriri mala voluntas, ut oriri possit et bona. Haec libertas est, in qua se ratio exercet, propter quod ad imaginem Dei homo factus asseritur, per quam creaturis caeteris antecellit. Si ergo quod in homine mala voluntas potuit exoriri, nihil est aliud quam arbitrii libertas; et hoc tantum est, ut per eius insignia caeteris antistet animantibus: tu qui hanc possibilitatem profiteris ideo fuisse in homine, non quia a Deo, sed quia de nihilo factus est, novo dogmatis prodigio illud nihil, id est, antiquam inanitatem, tanti boni, id est, liberi arbitrii causam pronuntias... (45).

Y prosigue: Si la nada fuese la causa de que el hombre pueda pecar, ¿por qué entonces el pecado es propio de los hombres y no también de las criaturas irracionales igualmente creadas de la nada? (46).

---

(41) *Id.* VI, 5. *...Fecit enim Deus omnia bona valde; Sed non summe bona, sicut est ipse: quae tamen bona qualiacumque non essent, nisi ea fecisset summe bonus; nee mutabilia ulla bona essent, nisi ea fecisset immutabiliter bonus... Sed malum ortum esse ex libera voluntate naturae rationalis, quae bene a bono eondita est; sed bonitas eius non est aequalitas bonitati eonditoris; quoniam non natura, sed opus eius est; ideoque habuit peccandi possibilitatem, non tamen necessitatem...*

(42) *Id.* V, 38.

(43) *Id.* V, 31.

(44) *Id.* V, 30-40.

(45) *Id.* V, 38.

(46) *Id.* V, 39. *...Ubi est ergo vis inanitatis antiquae, quae malam voluntatem coegit existere; eum praeter rationabile animal, neminem peccare posse manifestum sit?*

Julián no piensa que el hombre puede pecar porque es criatura, de la nada. Según él la posibilidad de pecar proviene del hecho de ser libre. Poder hacer el mal es prueba de libertad. Poder hacer el bien y el mal, es esencial para que ella se dé. Tampoco acepta Julián que el hombre sea criado con una voluntad buena, en cuanto poseedora de una tendencia hacia el bien. Al contrario, la voluntad debe ser completamente indiferente al bien y al mal. Por la misma razón estima absurdo preguntar de dónde vino el mal en el primer hombre. Con admitir que el primer hombre tenía libertad, ya se sabe de dónde vino. Mas, ¿cómo se define la libertad? Julián da la definición siguiente:

Voluntas enim nihil est aliud quam motus animi, cogente nullo (47).

Esta nueva definición no es en el fondo diferente de las ya dadas por él. Tiene en común con ellas presentar la libertad como autonomía e independencia completa del sujeto libre frente al bien y al mal. Nadie puede actuar la potencia de la voluntad fuera de aquel que es dueño de ella, a saber su poseedor (48).

Sin embargo esta nueva definición es importante, porque mediante ella explica su doctrina acerca de la facultad de la voluntad —"liberum arbitrium o libertas"— y acerca del acto de tal facultad —"voluntas"—. La manera como Julián relaciona la facultad con su acto correspondiente, constituye la médula de toda su doctrina acerca del libre albedrío humano.

Dice Julián:

Fecit Deus hominem liberi arbitrii, naturae bonae; se quae capax esset virtutum, quas sibi ex se mancipato animo comparasset: quod liberum arbitrium aliter constare non poterat, quam ut haberet etiam peccandi possibilitatem. Libertatem ergo a necessario habet, voluntatem a possibili. *Non potest non esse liber; sed in neutram voluntatem cogi potest, factusque rei necessariae possibilis effectus. In possibili ergo peccari potest, in necessario non potest;* quia necessario non actor, sed auctor *ipse censetur, atque hoc, quod potest homo, ex integro Dei est, a* possibili autem ipse actor *expenditur*... (49).

Y prosigue:

...*Omnia quae fiunt, aut a necessario, aut a possibili dicuntur existere.* Necessarium *autem hic dico, non quod solemus utile nuncupare, sed* quod maioribus fuerit causis coactum. *Necessarium ergo vocamus, non quod in iure sit voluntatis, sed quod patiatur existendi vim.* Possibile *autem dicimus, quod nec existendi, nec non existendi in alteram partem experiatur necessitatem,* sed certis modis et possit esse et possit non esse... *Ut Deus faceret mundum, a possibili venit ei, non a necessario; id est, omnipotentiae eius possibile fuit creare, quae condidit, necessarium tamen non fuit, videlicet non est ab aliquo coactus*

---

(47) *Id.* V, 40. ...*Quaeritis certe... si possum, respondeam, unde ipsa mala voluntas in homine primo potuit exoriri. At ego refero, non vos intelligere, quid dicatis. Voluntas enim...*

(48) *Id.* I, 46. 47. 78.

(49) *Id.* V, 47. Cfr. V, 52. ...*quidquid ad necessarium pervenerit, ipsum pulsat auctorem.*

ut faceret, sed fecit, quia voluit, quod non fecisset, si noluisset. At hoc, quod auctori adfuit a possibili, in opere a necessario factum est, id est, non fuit mundo possibile esse et non esse, qui esse ab Omnipotente iubebatur, sed cogebatur existere, cui Omnipotens mandabat essentiam (50).

Todo lo que las criaturas tienen por su naturaleza, lo tienen necesariamente (51). Mas lo que sienten en el correr de su existencia, no lo tienen siempre necesariamente. Julián lo ilustra con un ejemplo (52). Los adversarios de la medicina preguntan por qué dar remedios a los enfermos, ya que si el enfermo tiene que morir, no le servirán. Y si no ha de morir, viviría también sin ellos. Esta conclusión es falsa. Si el enfermo *necesariamente* ha de vivir o morir, el remedio no le sirve. Pero si el enfermo *posiblemente* vivirá o morirá, el remedio puede ser útil.

Aplicado este ejemplo al problema del libre albedrío, significa, según Julián, lo siguiente: el libre albedrío como facultad —"liberum arbitrium" o "libertas"— es un don de Dios. En virtud de este don es capaz, en forma libre e independiente de adquirir la virtud o cometer el pecado. Perteneciendo a su naturaleza, ese don es poseído por el hombre necesariamente y no puede rehusarlo.

Pero el acto bueno o malo de tal facultad —"voluntas"— no lo tiene necesariamente. Este pertenece a la esfera de las cosas posibles. Dios no es responsable de él, ya que, como autor de las cosas que el hombre necesariamente posee, es responsable solamente de la facultad del libre albedrío. De lo posible, de las cosas que el hombre hace con tal facultad, únicamente el hombre es responsable. *De Dios* el hombre tiene la facultad de *poder* hacer el bien y el mal. *Unicamente* de sí tiene lo que *realmente hace* con tal facultad. El "liberum arbitrium" o la "libertas" es de Dios, el acto, la "voluntas" es únicamente del hombre (53).

Por eso afirma Julián:

Bona ergo possibilitas mali atque boni voluntatem non cogit, sed permittit oboriri. Nemo igitur ideo bonus est, quia libero affectus arbitrio est; sunt quippe multi homines aeque liberi, sed tamen pessimi: sed nec ideo quisque malus est etc... Nec bonus igitur nec malus homo ideo est, quia liber est... Est ergo ista possibilitas, quae nomine libertatis ostenditur, ita a sapientissimo constituta Deo, ut sine ipsa non sit, quod per ipsam esse non cogitur. Contrariorum

---

(50) *Id.* V, 45.

(51) *Id.* V, 46. *Transit ergo in necessitatem conditi, quod venerat de possibilitate condentis... Quidquid ergo habent creaturae naturaliter, a necessarii parte sortitae sunt.* Cfr. V, 49.

(52) *Id.* V, 47. *Qui autem sentiunt in processu, non semper a necessario, sed multa a possibili capiunt... Capacia ergo sunt vulneris, quae patiuntur interitum. Ut ergo possint vulnerari, a necessario habent; ut vulnerentur autem, a possibili. Ita a necessario est possibilitatis natura, cum non sit necessarius pissibilitatis effectus... animantes vulnerabilem habent naturam... Ut autem vulnerentur, non semper necessarium est... etc.*

(53) *Id.* V, 47. 52. 45. 46. Ver también las notas n. 48, 50, 51.

enim una capacitate ab utrorumque praeiudicio vindicatur; id est, nec malae voluntatis nec bonae causa et necessitas dici potest, quae utramque sic recipit, ut neutram compellat existere... (54).

Como conclusión lógica de tal doctrina se impone, que no puede existir un pecado original. Pues:

Sicut ergo in eo homine, in quo iam est explicata libertas, cum peccat, malum adscribimus voluntati, naturam autem Deo conditionis auctori: ita si parvulus, qui voluntatis usum non habet nec quidquam ostendit praeter instituta naturae, scelere plenus esse dicatur, atque habere malum a necessario, quod alter a possibili capit; sine dubio is auctor criminis, qui naturae auctor, arguitur (55).

Todo esto no excluye que la facultad del libre albedrío sea una cosa buena:

Est igitur natura humana bonum opus Dei: est libertas arbitrii, id est, possibilitatis vel delinquendi, vel recte faciendi, bonum aeque opus Dei. Utrumque hoc homini a necessario venit: neutra de his duabus rebus mali causa est... (56).

Necesariamente tenemos tal facultad que es posibilidad para hacer el bien o el mal, pero *no necesariamente tenemos que usarla mal:*

...possibilitatem habere cogimur: uti autem vel bene vel male ipsa possibilitas non cogimur. Ita fit ut etiam possibilitas peccandi capax boni malique, sed voluntarii sit: quoniam boni proprii capax esse non poterat, nisi capax esset et pravi... (57).

Así pues, el hombre posee el acto de la facultad libre como algo posible, de tal manera que una cosa que posee necesariamente —el "liberum arbitrium"— tendrá un efecto posible, a saber, el acto —la "voluntas"—. Por eso dice Julián: *Factusque rei necessariae possibilis effectus.* Pero, ¿qué dice Julián acerca de este acto voluntario llamado por él "voluntas"? Dice que el hombre tiene su naturaleza y la facultad del libre albedrío necesariamente (58). Pero *neutra de his duabus rebus mali causa est. Sed hucusque necessaria...* y prosigue:

Huic motui animi libero, sine coactu originis inquieto, si causa ipso motui detur antiquior, non gignitur omnino, sed tollitur. Nomen enim ipsum voluntatis nullam vim habet alteram, quam non debere materiae quod movetur. Cum ergo unde orta sit voluntas, ipsa voluntate quaeris antiquius, non exordium eius,

---

(54) *Id.* V, 57; Cfr. V, 46. *...Transiit ergo in necessitatem conditi, quod venerat de possibilitate condentis.*

...Quidquid ergo habent creaturae naturaliter, a necessarii parte sortitae sunt. (Cfr. también, V, 47, 49, 52).

(55) *Id.* V, 59.

(56) *Id.* V, 56.

(57) *Id.* V, 58. Cfr. V, 47. *...factusque rei necessariae possibilis effectus...*

(58) *Id.* V, 56. *...Utrumque* (natura humana et liberum arbitrium) *hoc homini a necessario venit: neutra de his duabus rebus mali causa est. Sed huc usque necessaria illa venerunt: iam* voluntas *quidem* in his *exoritur, sed* non de his. *Capacia voluntatis sunt quippe, non plena:* nec faciunt, sed accipiunt *diversitatem meritorum.*

sed exitium requiris: omnino enim non intelligitur esse, si aut tenebris deputetur, aut nihilo; nec potest dici iam voluntas, quae subsistere non potest, nisi in motu animi, cogente nullo. Si ergo cogat aliquis, est quidem motus; sed non est voluntas, cuius vim illa definitionis pars secunda complevit, id est, nullo cogente. Si ergo voluntas nihil est aliud, quam motus animi, cogente nullo; male prorsus quaeritur origo rei, cuius conditio, si praevenitur, interit. Expende ergo quid sit quod roges: Unde, inquis, ipsa voluntas mala quasi arbor mala in primo homine potuit exoriri? qui confiteris voluntatem de origine contigisse. Voluntas enim motus est animi, cogente nullo. Naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur: voluntas autem si praecedentibus causis cogatur, voluntas esse mox desinit et perdit conditionem, si accepit originem (59).

El acto de la voluntad, termina diciendo (60), tiene en común con el pecado que, si se hace depender su existencia de causas que le preceden, pierde su manera de ser, porque al acto de voluntad le falta entonces lo que le es esencial, el ser libre de coacción, así como el pecado deja de ser crimen porque ya no es libre.

Admitimos no comprender qué quiere decir Julián, cuando dice que el acto voluntario se origina en la voluntad pero no por él —*in his exoritur sed non de his... nec faciunt, sed accipiunt diversitatem meritorum*—. Parece tomar la facultad del libre albedrío como un receptáculo perfecto, dado por Dios, pero vacío, que el hombre llena con buenos o malos actos. Este receptáculo lo recibiría en forma pasiva, sin estar activamente implicado en la producción de ellos (61). Agustín opina (62) que Julián inventó tal doctrina por temor a que, de admitir que los actos de la voluntad son producidos por una facultad donada por Dios, alguien pudiera hacer responsable a Dios, autor de la facultad del libre albedrío, también de los pecados de esta facultad, en particular de los actos malos, el pecado.

La sospecha de Agustín parece razonable, está muy de acuerdo con la doctrina de Julián, porque si la facultad produjese el acto voluntario, éste tendría un origen. Por consiguiente tendría una causa y no sería libre, ya que ésta daría al acto un ser determinado, cosa que para Julián es sinónimo de coacción y necesidad (63).

En el acto voluntario no debe intervenir la coacción, si ha de ser un acto libre. Pero Julián tiene, como vimos, un concepto especial de la coacción. Por otra parte, quiere probar también por la Sagrada Escritura, contra Agustín, que el acto voluntario es tan independiente y autónomo como él lo concibe:

Desine... Christi verba sic exponendo, ut ille arbitrium negasse liberum

---

(59) *Id.* V, 41.

(60) *Id.* V, 42. *...peccati igitur et voluntatis claruit eiusmodi esse conditionem, ut si causis praecedentibus deputetur, et ius perdat, et crimen...* Cfr. V, 41. 43.

(61) *Id.* V, 59.

(62) *Id.* V, 56. *...cur ergo negas clausis oculis res apertas, de natura hominis exoriri voluntatem hominis, dum times, ne Manichaeus naturae huius accuset auctorem...?*

(63) *Id.* V, 60. *...si naturam accipit, definitionem sui perdit...* cfr. V, 41.

videatur, sine cuius integritate aequitas et proprii non potest constare iudicii (64).

Audi sane ubi vim humanae libertatis ostendit... Atque omnibus vehementius, quod dicit intentionem suam humana voluntate impeditam fuisse: Jerusalem, *inquit,* Jerusalem... et noluisti? *Post quod non sequitur, Sed te nolente collegi: verum,* Relinquetur vobis domus vestra deserta *(Mt.* 23, 37*); ut illos ostendat pro malo quidem opere iure puniri, sed ad intentione propria non debuisse ulla necessitate revocari. Sic enim et per profetam locutus erat Is.* 1, 19: *si...* (65).

Dios no puede mover la voluntad hacia sí, si ésta no quiere. Tampoco quiere hacerlo contra la voluntad del hombre, porque la justicia de Dios en sus juicios requiere una libertad humana completamente libre. La posición de Dios frente al hombre es, según Julián, en el fondo, la de un juez que da al hombre conforme a sus méritos un premio o un castigo, sin estar implicado en la producción de estos méritos.

Dios ayuda con su gracia, pero ésta es concebida como un perdón de los pecados y no interviene en la producción del acto libre. La cooperación de la gracia en la producción del acto mismo se entiende como una ayuda externa y moral, no como una gracia interna. Esto lo demostraremos en el capítulo siguiente (66).

Esta doctrina de Julián, de que el acto libre no tiene origen, lleva a consecuencias que ya el mismo Agustín anotó (67), mas en las cuales Julián

---

(64) *Id.* I, 92; cfr. I, 87-94.

(65) *Id.* I, 93.

(66) *Id.* I, 95. *Haec ergo gratia... peccata condonat..., sed ita ut non... fabricetur, quae fuerit arbitrii destructa libertas..., verum arbitrio libero omne adiutorium cooperatur.* Cfr. I, 35.

Id. III, 122. *Ut autem quae sunt acta, breviter repetamus, arbitrium liberum, quod in mali parte, vitiorum voluptatibus, vel diaboli persuasionibus; in boni autem parte, virtutum dogmatibus, et variis divinae gratiae sepeciebus iuvatur; non potest aliter constare, nisi ut et iustitiae ab eo, et peccati necessitas auferatur...* Lo que significa:

(*Id.* V, 41) *...voluntas autem si praecedentibus causis cogatur, voluntas esse mox desinit et perdit conditionem, si accepit originem...* (V, 45) *...Necessarium ergo vocamus, non quod in iure sit voluntatis, sed quod patiatur existendi vim... Necessarium autem dico... quod maioribus fuerit causis coactum...*

A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Tübingen[5], t. III, pp. 190 ss.

(67) *Op. imp.* V, 56. *...Naturam et liberum arbitrium rectissime bona confiteris esse Dei opera: sed quod voluntatem in his quidem, sed non de his asseris exoriri, quid insanius dici potest? Itane... ex homine hominis voluntas non oritur, cum homo bonum opus Dei sit? Postremo potuitne ascendere in cor tuum, exoriri quidem hominis voluntatem, sed non de libero eius arbitrio? Dic ergo unde, si non de natura, id est, non de ipso homine... Dixisti ubi oriatur, dic et unde... Aut ostende aliquid alicubi ortum esse, cum unde non esset... An sola est in rebus, quae esse coeperunt, facta a nullo, nata de nullo. Cur ergo propter illam damnatur homo, quo non volente exorta est in illo voluntas mala, cuius erat tantum capax, non efficax. Si autem, ut iure damnetur, eo volente in illo exorta est; cur eius ipsius voluntatem de illo exortam negas, quo volente exortam esse, et quo nisi volente exoriri non potuisse non negas? Cum vero de illo orta est, de natura exorta est, quia homo natura est...* Cfr. V, 57.

probablemente no pensó. Si el acto voluntario, para poder ser libre, es sin origen, entonces tampoco tiene una naturaleza o esencia. Porque si la tuviera, la habría recibido y tendría origen, conforme al principio: *naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur* (68). Por consiguiente, el acto voluntario debe darse su esencia, su ser, por sí mismo, aunque antes de darse el ser, no existía. Uno piensa aquí, naturalmente, en la dificultad del molinismo que, rechazando la premoción física, tampoco puede explicar cómo se origina el acto voluntario en la facultad libre. La situación del molinismo no es totalmente idéntica con la que Julián propone, pero no se puede negar cierta semejanza en el problema.

La doctrina de Julián presenta además otra dificultad según Agustín (69). Si el acto voluntario se origina en la facultad pero no por ella, y si el acto voluntario es de todas las cosas creadas la única no hecha por alguien; si por consiguiente la obra buena o mala no es manifestación de la actitud de una persona, de un querer personal, ¿por qué entonces puede Dios condenar a un hombre por un acto malo?

Julián no pensó en tales consecuencias. El no quiere negar la responsabilidad del hombre por sus actos. Al contrario. Precisamente porque, según él, el hombre sólo es responsable de sus actos, afirma que los actos voluntarios se originan en la naturaleza humana, en el libre albedrío, aunque no por la naturaleza ni por el libre albedrío. De esa manera quiere evitar, que se haga al autor de la naturaleza responsable por lo que la naturaleza hace (70).

Siempre insiste en que hay que distinguir y separar convenientemente la esfera de las cosas necesarias de la esfera de las cosas posibles, única manera de poder distinguir la doctrina católica de la libre voluntad, de la doctrina de los maniqueos (71). Lo que pertenece a la esfera de lo necesario, la naturaleza con sus dones, y que viene de Dios, no puede ser echado a perder por el hombre, que solamente puede corromper lo que pertenece a la esfera de las cosas posibles. Dice él:

Illud ergo, quod ei de proprio venit, peccans quisque sauciare potest: hoc vero quod de Dei opere suscepit, decolorare non potest. Manet ergo et in malis hominibus taxatio naturalis boni; nec unquam malum erit, bonum malumque agere potuisse: sed personae illi nihil proderit, quae necessarii sui instituta non damnat quidem, sed tamen sibi ea non prodesse compulit (72).

---

(68) *Id.* V, 41. 46. 49. 60.

(69) *Id.* V, 56. (Ver nota 67); V, 57.

(70) *Id.* V, 52. ...*quia quidquid ad necessarium pervenerit, ipsum pulsat auctorem.* V, 53. ...*Quomodo ergo quod a necessario venit, possibili meo adscribi non potest: ita quod a possibili venit, necessario adscribi non potest. Id est, quomodo natura corporis et animi mei voluntati meae applicari non potest, ut ideo sic videar esse, quia volui, cum non potuerim velle, antequam essem, ita malum voluntatis naturae non potest admoveri, ut necessitati possibilitatis opera misceantur.*

(71) *Id.* V, 54, 59.

(72) *Id.* V, 59. Cfr. III, 109.

Liberum autem arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata: siquidem ipsius opera fiat, ut abdicent plerique occulta dedecoris, et flagitiorum abiectis sordibus, virtutem comantur insignibus (73).

Se ve de nuevo por qué Julián no puede aceptar la existencia de un pecado original, un "peccatum naturale", cuya responsabilidad caería en Dios (74). El pecado como acto malo pertenece a la esfera de las cosas posibles. Tal pecado supone una *libertas* desarrollada y no tiene relación ni contacto con la esfera de las cosas necesarias, naturales. Dice Julián:

...quod liberum arbitrium aliter constare non poterat, quam ut haberet etiam peccandi possibilitatem... In possibile ergo peccari potest, in necessario non potest; quia necessario non actor, sed auctor *ipse censetur; atque hoc, quod potest homo, ex integro Dei est, a possibili autem ipse actor expenditur...* (75).

Possibilitatem ergo voluntatis adscribere naturae; voluntatem autem nec bonam, nec malam, naturae. Invicte ergo collectum est, voluntatem malam exortam quidem in opere Dei; sed a possibili, non a necessario: quod reputari non potest possibilitatis datori, *sed* possibilitatis ipsius gubernatori... (76).

Mas lo que vale de la autonomía del acto voluntario frente al mal, vale también de este mismo acto frente al bien. En las dos esferas de los posibles, los posibles buenos y los malos, el acto voluntario es autónomo. Debe ser así, porque de otra manera, el acto voluntario no sería libre. Por eso dice:

Voluntas ergo, quae nihil est aliud quam motus animi cogente nullo, possibilitatem suam naturae debet, effectum suum sibi. In natura enim exorta est, sed a possibili, non a necessario. Hic si dicat aliquis. Sed mala natura, quae potuit habere voluntatem malam: respondeo, Sed bona natura, quae potuit habere voluntatem bonam. Uno ergo tempore optima simul pessimaque dicetur. At id rerum ratio non sinit, ut uno eodemque tempore una eademque res contrariis meritorum qualitatibus impleatur. Si igitur ideo mala putetur, quia potuit malum facere; ideo bona credatur, quia potuit bonum operari. Cur autem, inquit, et malum potuit, quae bonum operabatur? Respondeo, Quia bonum hoc, quod virtus dicitur, proprium esse non poterat, nisi fuisset voluntarium: voluntarium autem non esset, si necessitatem boni habuisset. Necessitatem *autem* boni pertulisset, si non habuisset possibilitatem mali. *Ut ergo constaret ius boni, admissa est possibilitas mali* (77).

---

(73) *Id.* I, 91.
(74) *Id.* V, 59.
(75) *Id.* V, 47.
(76) *Id.* V, 62.
(77) *Id.* V, 61.

Id. V, 62. *At hoc in contrarium torqueri potest, ut dicatur, Sed malo aptata natura est: nam quia malum voluntarium esse non poterat, si necessitas fuisset mali; ob hoc data est possibilitas boni, ut malo proprietas pararetur. Quod quidem acutum est, sed insanum. Omnia enim rerum a meliore parte taxantur: huc et dignitas auctoris accedit, id est, Dei, qui non ob ea, quae puniturus erat, liberum animal fecit; sed propter ea, qua remuneraturus, possibilitatem contrariorum dedit...*

Resumamos ahora la doctrina de Julián acerca del libre albedrío. Este autor da tres definiciones. Las dos primeras se refieren a la facultad del libre albedrío. Tal facultad es un don de Dios que el hombre no pudo rechazar; Dios lo obliga a aceptarlo. Esta facultad consiste en la posibilidad de poder hacer el bien y el mal; posibilidad tan esencial para esta facultad, que sin ella no puede subsistir. La facultad del libre albedrío no tiene una tendencia hacia algo determinado, no está dirigida hacia el bien como bien, sino que es completamente indeterminada y totalmente indiferente tanto frente al bien como al mal.

En esta facultad surge el acto libre. A él se refiere la tercera definición de Julián: *Voluntas enim nihil aliud est quam motus animi cogente nullo.* Dicho acto libre es totalmente independiente de Dios; ni la gracia puede intrínsecamente afectarlo, como demostraremos en el capítulo siguiente. El acto volitivo puede sin oposición inclinarse tanto al bien como al mal, nadie puede determinarlo. En razón de él el hombre está "emancipatus" de Dios. El acto volitivo es acto del hombre solo. Por él el hombre recibe premio o castigo. El acto no tiene origen. Es algo que se hace por sí mismo, desaparece, y se hace de nuevo. Solamente esta manera inexplicable de su ser garantiza su libertad, pues si tuviera origen y dependiese de alguna causa anterior, no sería ya libre.

El acto volitivo no tiene influjo sobre la naturaleza humana; no deja rastro en ella; no la mejora ni la empeora. Un "vulnus naturae" debido a un pecado original es absurdo, porque la esfera del acto volitivo, como esfera de lo posible, está totalmente separado de la esfera de la naturaleza, que pertenece a las cosas necesarias. Lo único que el acto volitivo malo produce con necesidad, es un "reatus", una culpa. Tal "reatus" se entiende como un título jurídico. El hombre por su acto malo merece castigo (78). El acto bueno al contrario merece premio (79).

El acto volitivo no deja rastro en la naturaleza. La facultad libre pertenece a la esfera de las cosas naturales. Por consiguiente el acto bueno o malo no perfecciona o debilita la facultad libre. Bueno o malo es solamente el acto. No existe una facultad buena o mala. El hombre es llamado bueno o malo por-

---

(78) *Id.* V, 51. *...quomodo ergo Deus, ut mundum faceret, a possibili habuit; mundum autem ipse, ut existeret, a necessario pertulit; ita etiam in imagine Dei simile quoddam intelligitur. Quippe ut habeat, quam elegerit voluntatem, non cogitur; sed a possibili ei venit: illud autem quod male fecerit, necessitatem habet reatus. Ita crime a necessario incurrit horrorem; licet exortum sit, non a necessitate, sed a possibilitate facientis. Opus ergo possibilitatis testimonium est liberi animantis.*

Id. V, 63. *...sed tantummodo malum opus de mala voluntate commissum, illi quoque a quo factum est, comparat meritum malum...*

(79) *Id.* I, 135. *...Haec igitur vasa, studiis propriis, aut ad iram aut ad gloriam praeparantur: Deus autem notam facit potentiam suam in utroque, vel severitatem in impios exercendo, benedictionem fidelibus largiendo...*

que espera premio o castigo (80). Y precisamente, según Julián, la virtud y el vicio, el premio y el castigo, son posibles porque por una parte la facultad libre es posibilidad de poder hacer el bien y el mal, y por otra el acto voluntario libre es obra exclusiva del hombre y totalmente independiente de alguna causa anteriormente existente.

III

LIBRE ALBEDRIO, GRACIA Y MERITO SEGUN JULIAN DE ECLANO

Una exposición de la doctrina de Julián acerca del libre albedrío sería incompleta si no explicáramos cómo, según él, trabaja la voluntad humana con la gracia divina. Como obispo cristiano conocía la revelación divina y la existencia de la gracia. Sabía también que Agustín, su gran contrincante, concedía a la gracia determinado influjo sobre la voluntad humana, y conocía además los argumentos escriturísticos con los que Agustín trataba de probar su tesis.

Las doctrinas acerca de la gracia divina y su eficacia eran puntos principales en la discusión entre los pelagianos y los defensores de la doctrina de la Iglesia Romana. Se acusaba a los pelagianos de haberse apartado de las doctrinas tradicionales de la Iglesia, poniéndose en oposición a las enseñanzas reveladas. Los adversarios del pelagianismo afirmaban además, insistentemente que las doctrinas de la gracia y del pecado original están tan íntimamente entrelazadas que no pueden ser separadas.

Por eso, si Julián quería defender las doctrinas de Pelagio acerca del pecado original, contra Agustín, no podía dejar de referirse también a su doctrina de la gracia. Tenía que explicar cómo se relacionan gracia y libre albedrío, y tratar de desvirtuar los argumentos escriturísticos de Agustín. Finalmente tenía que explicar cómo la obra realizada por la voluntad y la gracia, y por consiguiente el mérito, sería obra exclusiva de la voluntad humana y no en conjunto de la voluntad y la gracia.

En todas estas explicaciones Julián tenía que presentarse no solamente como filósofo, sino sobre todo como teólogo y exégeta. Pero Julián el teólogo y exégeta es, en el fondo, otra vez filósofo, como pronto veremos. Esto es admitido por Bruckner (81) a pesar de su gran predilección por Julián. La doctrina

---

(80) *Id.* V, 63. *Nam sicut nusquam est peccatum, nisi in opere hominis; neque enim cum peccaverit homo, aliquid substantiae eius additur, ut peccatum ibi eminere videatur, sed tantummodo malum opus de mala voluntate commissum, illi quoque a quo factum est, comparat meritum malum, ut malus dicatur qui mala fecit.*

Id. II, 227. *Peccatum quippe dominabatur vobis, cum reatum impendebat ultio; postea autem quam gratia Dei beneficia consecuti estis, et depositis reatuum ponderibus respirastis, ingenuo pudore commoniti debetis gratiam referre mendicanti* Cfr. II, 165.

(81) A. Bruckner, *op. c.*, t. II, p. 102. Cfr. J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes,* Heidelberg, 1950, p. 420.

de Julián acerca de la gracia y del mérito es, en efecto, un apéndice de su doctrina acerca del libre albedrío. Esta última constituye la piedra angular de su sistema. Todas las demás doctrinas tienen que acomodarse a ella, son juzgadas y acondicionadas de tal manera que formen con ésta un sistema armónico. También la revelación tiene que subordinarse a ella y es interpretada de tal manera que sirva para apoyarla y corroborarla.

La doctrina de la gracia de Julián se encuentra principalmente en los cuatro primeros libros del *"Opus imperfectum"*. Admite una gracia que es un don de Dios. No rechaza, por lo tanto, toda clase de gracias, sino solamente aquellas que, en su concepto, en vez de ayudar al hombre le perjudicarían porque destruirían su libertad.

La obra de Agustín *"Contra duas epistolas Pelagianorum"* dio ocasión a Julián para exponer su doctrina acerca de la gracia y del libre albedrío. En estas cartas Agustín era acusado de negar la existencia del libre albedrío humano al decir que tal facultad se había perdido a causa del pecado original. Agustín había contestado:

Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de genere humano? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum inmortalitate justitiam; propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino in Evangelio suo, si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis (Jo. 8, 36) (82).

Según Julián, Agustín relacionó aquí la voluntad con la gracia para negar la existencia de la voluntad libre. El mismo expone luego lo que entiende por gracia:

Gratiam ergo Christi multiplicem confitemur. Primum munus eius est, quod facti ex nihilo sumus. Secundum, quod ut viventibus sensu, ita sentientibus ratione praestamus; quae impressa est animo, ut Conditoris imago doceretur: ad cujus aeque respicit dignitatem arbitrii concessa libertas. Ipsi etiam gratia legem in adjutorium misit (Is. 8, 20 sec. LXX): *ad eius spectabat officium, ut rationis lumen, quod pravitatis exempla hebetabant et consuetudo vitiorum, multimodis eruditionibus excitaret, atque invitatu suo foveret. Ad istius ergo gratiae, id est, divinae benevolentiae, quae rebus causam dedit, plenitudinem spectavit, ut Verbum caro fieret, et habitaret in nobis* (Jn. 1, 14). *Reposcens enim Deus ab imagine sua amoris vicem, palam fecit quam totum in nos inaestimabili egisset affectu, ut vel sero redamaremus eum, qui commendans caritatem suam nobis* (Rom. 5, 8), *Filio suo non pepercit, sed pro nobis illum tradidit: pollicens quia si voluissemus deinceps voluntati eius obedire, Unigeniti sui praestaret nos esse cohaeredes* (Id. 8, 32, 17) (83).

Y prosigue:

Haec ergo gratia, quae in Baptismate non solum peccata condonat, sed cum hoc indulgentiae beneficio, et provehit, et adoptat, et consecrat: Haec, in-

---

(82) *Opus imperfectum*, I, 94.
(83) *Ibid.*

quam, gratia, meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium; quod eo accipimus tempore, quo creamur: utimur autem, quo valentiam inter bonum et malum discretionis adipiscimur. Bonae itaque voluntati innumeras adjutorii divini adesse species non negamus; sed ita ut non per adjutorii genera aut fabricetur quae fuerit arbitrii destructa libertas, aut aliquando ea exclusa, vel boni vel mali cuiquam necessitas credatur incumbere; verum arbitrio libero omne adjutorium cooperatur (84).

En otro lugar explica más claramente cómo entiende esta cooperación de la voluntad y la gracia, rechazando indignadamente la imputación de pretender poder servir a Dios en forma recta sin ayuda de la gracia:

Quod enim ais, ad colendum recte Deum sine ipsius adjutorio, dici a nobis, sufficere unicuique libertatem arbitrii, omnino mentiris. Cum enim cultus Dei multis intelligatur modis, et in custodia mandatorum, et in exsecratione vitiorum, et in simplicitate conversationis, et in ordine mysteriorum... Cum utique ista omnia, tam quae dogmatibus, quam quae mysteriis continentur, libertas arbitrii per se non potuerit invenire: quamvis ut nec idola colerentur, nec Deus qui innotescebat mundi ipsius conditor sperneretur, Magistro Gentium teste, docere potuerit ratio naturalis (Rom. I, 20). *Non ergo hoc quod fingis, aut nos aut quisquam dicit prudentium: sed affirmamus a Deo fieri hominem liberi arbitrii, eumque innumeris divinae gratiae speciebus juvari, cui possibile sit vel servare Dei mandata, vel transgredi. Et hoc est ubi liberum arbitrium esse defendimus, ut cum Deus tam multis modis benignitatem suam asserat, id est, praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, provocando, illuminando, unusquisque eorum qui jam ratione utitur, liberum habeat, voluntatem Dei vel servare, vel spernere* (85).

Y termina:

Non ergo sine adjutorio Dei ad cultum eius, qualem exhibent initiati mysteriis, liberum arbitrium idoneum credimus: sed divinae aequitatis locupletem testem libertatem arbitrii confitemur, ut eo tempore quo nos manifestari oportet ante tribunal Christi, et recipere unumquemque propria corporis..., nihil Deus injuse judicare doceatur, qui nulli imputat peccatum, nisi quod is, qui propter illum punitur, potuit et cavere (86).

Es sumamente interesante que todas las gracias que Julián enumera en este texto, pertenezcan a la esfera de la causalidad moral. Las gracias son ayudas externas, que alientan a la voluntad y la estimulan, sin que toquen intrínsecamente al acto voluntario causándolo. Esto se percibe también claramente en aquel pasaje tan conocido en el que compara la conducta de los mártires cristianos con la de los héroes paganos. Para que nadie caiga en la tentación de adscribir la constancia de los primeros a la gracia divina, como efecto de ella y no de la sola libertad humana, Julián trata juntamente de la constancia

---

(84) *Id.* I, 95.
(85) *Id.* III, 106.
(86) *Id.* III, 107. Cfr. V, 48.

de ambos, como si en los dos casos su fuente fuese la misma, a saber, la sola libertad humana (87). Agustín le contesta:

Hoc est utique quod agit haeresis vestra: ad hoc enim additis et Gentiles, ne piae fortitudinis opus Dei gratia Christiani facere potuisse, aut fecisse credantur; quae Christianis est propria, non Christianis Gentilibusque communis... Fortitudinem Gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem Christianorum Dei charitas facit; quae diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, quod est a nobis, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis (Rom. 5, 5) (88).

Mas esta caridad, que según Agustín capacita a la voluntad humana para que pueda hacer el verdadero bien, no aparece en el catálogo de gracias de Julián. Por eso cuando éste hable de la gracia, siempre aquél advertirá (89) que se olvida de la gracia principal, de la caridad que obra dentro de la voluntad humana y hace que el hombre haga lo que Dios manda; aquella gracia por la cual somos verdaderos hijos de Dios (90); aquella caridad que previene a nuestro querer y lo produce (91).

Julián niega la existencia de tales gracias. El contacto entre gracia y voluntad es, según él, tan extrínseco, que la esfera interna de la voluntad no es tocada por ella. La obra de la redención de Cristo no es para él como una fuente de purificación, santificación y renovación interior, necesaria para el género humano, sino más bien una revelación de la bondad de Dios que, como tal, junto con el ejemplo de Jesucristo, constituye un formidable aliciente moral para dirigir hacia Dios (92). El paralelismo entre Adán y Cristo es tomado, por eso, como algo perteneciente a esta esfera moral. Dice *...ut sicut nemo praemia virtutis meretur, nisi qui ad ea, post incarnationem tamen Christi, sanctitatis ejus* imitatione *contenderit; ita in Adam praevaricator nemo teneatur, nisi qui in transgressione legis primi hominis* imitatione *deliquerit* (93).

Qui et crimina voluntatis ignovit... et sui imitatione, qui erat virtutum forma et norma, correctis gloriam beatae aeternitatis indulsit (94).

La doctrina de Julián acerca del sacramento del bautismo es una confirmación de que, según él, la gracia nada produce dentro del hombre como tal. No lo considera como el sacramento del renacimiento, que devuelve una vida sobrenatural perdida. No existiendo el pecado original que hace perder la gracia, no se ve la necesidad de un sacramento que la devuelva. Julián admite que todos los hombres, también los niños, necesitan de la gracia bautis-

---

(87) *Id.* I, 83.
(88) *Ibid.*
(89) *Id.* I, 94; III, 106.
(90) *Id.* III, 106.
(91) *Id.* I, 95; Cfr. III, 106.
(92) *Id.* I, 94. 95; III, 107.
(93) *Id.* II, 146.
(94) *Id.* II, 152.

mal, pero en estos últimos no para perdonar algún pecado, sino para que Dios haga por su medio mejores a aquellos que creó buenos, renovándolos, adoptándolos y consagrándolos miembros de Cristo (95).

El bautismo también perdona pecados: los pecados personales de los adultos. Mas tal perdón es entendido como algo puramente jurídico y no como una renovación interior (96). De la misma manera entiende la gratitud que debemos al Redentor. Debemos serles agradecidos porque nos libró del "reatus poenae".

...et eos quos justitia reos tenebat, quia reos nos non natura fecerat, sed voluntas, libertati reddidit, et eripuit ultioni... (97).

...non arbitrii libertatem Dominus dicit esse liberandam: sed illa integra permanente, convenit Judaeos, ut accipientes indulgentiam liberentur a reatibus, et eam quae apud Deum maxima est, libertatem occupent, ut incipiant nihil debere criminibus (98).

Agustín comprendió que Julián concebía la justificación en este sentido puramente jurídico, pues le dice:

Non per solam peccatorum dimissionem justificatio ista confertur, nisi auctoribus vobis. Justificat quippe impium Deus, non solum dimittendo quae mala facit, sed etiam donando charitatem, ut declinet a malo, et faciat bonum por Spiritum sanctum... (99).

Según Mausbach (100), Julián ignora todas aquellas gracias que capacitan a la voluntad para hacer el bien; rechaza todas las gracias internas y admite, fuera de estas "gracias" de los pelagianos como creación, libre albedrío, ley y ejemplo de Cristo, solamente como ayudas de parte de Dios, aquellos elementos cultuales de los sacramentos y de los servicios religiosos que constituyen medios de edificación para los fieles. Como obispo cristiano Julián no podía negar toda eficacia a estos elementos cultuales de los sacramentos, pero en ellos reconoce solamente una obra que los iniciados ofrecen a Dios, sin admitir que ellos reciban por su medio alguna gracia interior. Reconoce, eso sí, que los dogmas y misterios del cristianismo no pudieron ser inventados y descubiertos por el solo esfuerzo humano, sino que se necesitó una intervención de Dios. Bruckner, por su parte (101), cree que el hecho de haber tomado la gracia como algo meramente exterior, que se presenta a la inteligencia y no como algo interior que afecta a la voluntad y al hombre como tal, fue lo que motivó finalmente el rechazo y condenación de Julián por la Iglesia, porque de esa manera no le daba, como Agustín, un medio para asignar a los sacramentos y a la Iglesia misma un valor no solamente relativo, sino absoluto. Según Bruckner,

---

(95) *Id.* I, 53. 54. 67. 95-106; III, 151.
(96) *Id.* I, 108; II, 165. 227.
(97) *Id.* II, 165.
(98) *Id.* I, 87.
(99) *Id.* II, 165.
(100) J. Mausbach, *Die Ethik des Hl. Augustinus,* t. II, p. 121.
(101) A. Bruckner, *op. c.,* t. I, p. 175.

la Iglesia declaró a Agustín su doctor principal no por su doctrina acerca del pecado original y sus consecuencias para la libertad humana, o por su doctrina de la predestinación, sino por la de la Iglesia como institución absolutamente necesaria para la salvación y por la de los sacramentos, medios indispensables para que la Iglesia pueda cumplir con su misión. Aceptó a Agustín por sus doctrinas eclesiásticas; sus doctrinas religiosas fueron aceptadas en cuanto podían ser útiles.

Investigadores católicos como protestantes están pues de acuerdo en que Julián no admite una gracia interna. Precisamente por eso no existe, según él, una diferencia esencial entre los cristianos y los paganos. El cristiano se distingue del pagano solamente en cuanto posee determinadas verdades cognoscibles únicamente por revelación, y en cuanto tiene a su disposición, fuera de los sacramentos, que no producen una transformación interior, ciertos auxilios morales como, v. gr., el ejemplo de Cristo. Pero la naturaleza, común a los cristianos y paganos, no difiere en cuanto a dones y facultades. Ambos la tienen como la poseyó Adán en el paraíso. Dice Julián:

...Nos dicimus peccato hominis, non naturae statum mutari, sed meriti qualitatem; id est, et in peccante hanc esse liberi arbitrii naturam, per quam potest a peccato desinere, quae fuit in eo, ut posset a iustitia deviare (102).

Ahora se comprende fácilmente por qué la doctrina de Julián acerca de la gracia no contradice a su doctrina acerca del libre albedrío.

Existe la gracia, pero es algo tan extrínseco, que deja a la voluntad su libertad e independencia, porque no toca el campo de sus operaciones. La composición de sus "*Octo libri ad Florum*" muestra que Julián lo entendió así. En los primeros libros expone su doctrina acerca de la gracia; en el quinto, la parte principal y fundamental de su doctrina acerca del libre albedrío y su relación con el acto de la voluntad. En él propone una doctrina de la voluntad libre que no deja lugar para una gracia que de alguna manera cause el acto libre.

Pero aun prescindiendo de esto, tampoco en los lugares donde Julián habla de la gracia menciona jamás una que, como lo anota Agustín (103), fuera diferente de aquellas ayudas que un hombre puede prestar a otro. Sin embargo, el que Julián exponga la parte fundamental de su doctrina acerca del libre albedrío después de su exposición acerca de la gracia, y sin embargo niegue que algo distinto del acto volitivo —luego tampoco la gracia— pueda intervenir en la producción de tal acto, prueba indirectamente que interpretamos correctamente su doctrina de la gracia en relación con la voluntad de la siguiente manera: la gracia no tiene un influjo causal sobre el acto libre humano; ella no es una gracia interna, sino que consiste solamente en ayudas que hoy día llamaríamos gracias externas; las ayudas de Dios no pueden, por con-

---

(102) *Op. Imp.*, I, 96.
(103) *Id.* III, 114.

siguiente restablecer una libertad que, según Agustín, habría sido destruida por el pecado original (104).

Para probar su doctrina, Agustín se había apoyado en Rom. 6, 20: "Cum servi essetis peccati, *liberi fuistis justitiae*... Nunc vero *liberati a peccato*, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam" (105). Dios dice que los hombres son "liberi justitiae", porque su libre albedrío tuvo la culpa. Pero dice también que están "liberati" —y no "liberi"— del pecado, porque esto lo deben no a su libre albedrío sino a la gracia del Redentor.

Julián rechaza el argumento de Agustín, del que, dice, no hubiera sido necesario preocuparse si no existiese la posibilidad de que personas incultas se dejasen engañar por las citas escriturísticas a que recurre. En seguida da su propia interpretación de Rom. 6, 20.

Diciendo el Apóstol Pablo "vos estis liberi justitiae", en lugar de "vos estis liberati justitiae", se conforma a la manera corriente de hablar, según la cual la palabra "libertar" implica liberación de algo malo. Por eso llama a los hombres "liberi", e.d., faltos, desprovistos de lo bueno, y "liberati" —libertados— del mal. Decir, como Agustín, que el Apóstol llama a los hombres libertados del mal y no "liberi", desprovistos, del mal, para que comprendamos que nosotros podemos hacernos malos con nuestra voluntad, pero que no podemos con ella hacernos buenos, es, según Julián, abusar de las palabras del Apóstol. Lo que éste quiere decir, en realidad, es: vosotros estabais desprovistos, libres de la justicia, porque no la servisteis. Ahora sois libertados porque recibisteis el perdón de los pecados, sin que por eso vuestra voluntad libre haya perdido algo. Con vuestra voluntad pudisteis servir a la justicia tanto antes como después del pecado (106). Hay que tomar en cuenta que el perdón del pecado para Julián consiste solamente en el perdón del "reatus poenae", como ya vimos.

En forma semejante Julián rechaza otro ataque de Agustín que se encuentra en los capítulos sexto y séptimo de su obra *"De nuptiis et concupiscentia"*. Julián se había quejado de que cuando alguien afirma la existencia del libre albedrío humano es tildado de pelagiano y, continuaba, como nadie quiere ser llamado pelagiano porque equivocadamente se cree que es una herejía, se convierte entonces en un maniqueo. Contra esto Agustín había respondido: no negamos la existencia del libre albedrío pero cuando, según Jn. 8, 36, *el Hijo os liberte*, entonces seréis *verdaderamente* libres. Uno es esclavo de aquél que lo ha dominado, dice Pedro en II Petr. 2, 19. El hombre ha sido reducido a la esclavitud por el pecado original y ninguno puede salir de esta esclavitud sino por la gracia de nuestro Redentor y Libertador Jesucristo (107).

---

(104) *Id.* I, 93. *...sed ita ut non per adjutii genera aut fabricetur quae fuerit arbitrii destructa libertas...*

(105) *Id.* I, 94.

(106) *Id.* I, 107. 108.

(107) *De nuptiis et concupiscentia* (*PL* XLIV), II, cc. 6 y 7.

Julián no comprende cómo Agustín puede por un lado afirmar que el hombre es libre, tiene una libre voluntad, y por otro decir que los hombres son libres solamente cuando Cristo los ha libertado. Para Julián, voluntad libre significa total independencia y autonomía frente al bien y al mal. No existe coacción para la voluntad libre, pues la misma razón prueba que nadie puede ser bueno o malo si no es libre para ambas cosas. Si es así, ¿cómo se puede afirmar —como Agustín lo hace— que la voluntad es libre y probar tal afirmación con una cita de la Sagrada Escritura que habla de algo totalmente contrario, a saber, de no libertad? Si Agustín dice: no negamos la existencia del libre albedrío, pero cuando el Hijo os liberta, entonces sois verdaderamente libres, no solamente se contradice a sí mismo llamando a la voluntad, al mismo tiempo, libre y menesterosa de libertad, sino que utiliza, además, una cita de la Sagrada Escritura en forma enteramente errónea. Porque el Apóstol Juan no habla ahí de la libre voluntad del hombre, sino de su conciencia cautiva, carente de libertad ya que tiene que esperar castigos por pecados anteriormente cometidos (108). Pero es imposible aplicar a la voluntad, al mismo tiempo, los atributos de libre y no libre, libre y cautiva (109). Por eso, cuando el Señor dice que todo el que comete un pecado se convierte en cautivo del pecado, significa que uno se convierte en esclavo, porque uno será sometido a un castigo (110).

Que la voluntad humana es libre, libre sin limitación, tanto frente al bien como al mal, es lo que intenta probar ahora Julián con citas de la Escritura. Como muy convincente aduce —fuera de Jn. 5, 43; 10, 38 y Mt. 12, 33— el texto de Mt. 23, 37:

Audi sane ubi vim humanae libertatis ostendit... Atque omnibus vehementius, quod dicit intentionem suam humana voluntate impeditam fuisse: Jerusalem, *inquit,* Jerusalem... et noluisti? *Post quod non sequitur: sed te nolente collegi: verum,* Relinquetur vobis domus vestra deserta (Mt. 23, 37s.); *ut illos ostendat pro malo quidem opere jure puniri, sed ab intentione propria non debuisse ulla necessitate revocari* (111).

Estas palabras de la Escritura dan un claro testimonio de la fuerza de la libertad humana, que ni siquiera Dios puede convertir hacia sí, si la voluntad no quiere.

Si ni siquiera Dios puede cambiar a la voluntad humana y su fuerza, con mayor razón el pecado de Adán no pudo destruirla. Por eso no puede existir una gracia de Cristo que tenga como finalidad restablecer una libertad perdida (112). El libre albedrío siempre es inmutable posibilidad tanto para

---

(108) *Op. imp.* I, 75. 84. 87.

(109) *Id.* I, 86. *Caeterum duo ista quae jungis, liberum et non liberum, id est liberum et captivum, illi quidem rei de qua agitur, convenire non possunt...*

(110) *Id.* I, 88.

(111) *Id.* I, 93.

(112) *Id.* I, 91.96.

el bien como para el mal y el acto volitivo siempre es totalmente libre e independiente, hasta sin origen, y el efecto del acto malo sólo es un mérito malo:

...sed tantummodo malum opus de mala voluntate commissum, illi quoque a quo factum est, comparat meritum malum... (113).

El castigo es borrado por la gracia y esto es lo único que ella hace, según Julián. Así lo entendió Agustín cuando le dice:

Tu vestro more, qui de vestro descendit errore, non agnoscis gratiam nisi in dimissione peccatorum; ut jam de caetero per liberum arbitrium ipse homo se ipsum fabricet justum. Sed non hoc dicit Ecclesia, quae clamat tota, quod didicit a Magistro bono: Ne nos inferas in tentationem... *Isto enim modo gratia ut non peccemus facit, non quae peccavimus diluit. Utroque enim modo adjuvat gratia, et dimittendo quae male fecimus, et opitulando ut declinemus a malis et bona faciamus* (114).

Pero Julián no reconoce otra eficacia a la gracia porque no necesita que ella produzca otros efectos. Su libre albedrío con sus fuerzas le basta. Lo dice expresamente:

In quibus igitur consistit liberum arbitrium...? Sine dubio, in eo ut possibile sit homini voluntatem suam, sine aliquo inevitabili naturalium coactu, vel immittere in crimen, vel a crimine cohibere (115).

Con algunos ejemplos bastante concretos ilustra la eficacia de este libre albedrío:

Et ut res absoluta paucis illuminetur exemplis; ut tam liberum sit homini sacrilegium facere velle, quam nolle; tam liberum sit parricidium velle perpetrare, quam nolle; tam liberum sit adulterium commitere velle, quam nolle; tam possibile sit verum testimonium perhibere quam falsum; tam liberum Deo obedire imperanti, quam diabolo persuadenti (116).

En otras palabras, el hombre puede observar o no la ley moral sin necesidad de ayuda. Julián llega aun a afirmar que para el hombre es más difícil pecar que no pecar:

...multo esse majorem laborem committere crimina, quam cavere (117).

En todas estas explicaciones Julián insiste siempre —contra Agustín— en este punto principal: no puede haber libre voluntad donde no hay posibilidad de hacer tanto el bien como el mal; por consiguiente no puede existir una gracia que restituya a una voluntad la libertad para hacer el bien. Una libertad que no lo es para poder hacer el bien y el mal no es libertad.

...liberum vocas, quod dicis nisi unum velle non posse (118).

---

(113) *Id.* V, 51. 63.
(114) *Id.* II, 227.
(115) *Id.* III, 109.
(116) *Id.* III, 110.
(117) *Id.* III, 111.
(118) *Id.* I, 100.

justicia son cualidades esenciales de Dios; sin ellas no puede existir. Este Dios aparece *ut conditor benignissimus hominum, ita meritorum expunctor aequissimus* (124).

Ya por este motivo, porque Dios es un juez justísimo, no puede existir un pecado original (125). Ni se necesita entonces un bautismo para borrar tal pecado, como lo prueban los profetas del Antiguo Testamento:

Prophetas, et Patriarchas, omnesque sanctos Veteris Testamenti constat Baptismatis expertes fuisse, sed a Deo conditos propriis deinceps fulsisse virtutibus... (126).

Luego, si no todos los hombres alcanzan su último fin, no es porque existe un pecado original, sino porque murieron sin penitencia, como rebeldes contra Dios (127).

La consecución de la felicidad eterna depende del libre albedrío humano como última causa y no de la gracia divina, cuya función principal, según Julián, consiste, como vimos, en perdonar los pecados, es decir, el castigo del pecado. Esto se ve también claramente en su polémica con Agustín respecto a la exégesis del noveno capítulo de la Carta a los Romanos. Según Agustín, Rom. 9, 21, dice que Dios forma de la humanidad condenada por el pecado original, sin mérito de los hombres, a los unos para vasos de gloria, mientras deja que los otros se conviertan en vasos de deshonor. Es decir, Dios predestina a algunos hombres, condenados por el pecado original, sin méritos propios, para el cielo, mientras que permite que los otros se pierdan. Tal exégesis de Rom. 9, 21, implica una condenación indirecta de la doctrina de Julián acerca del libre albedrío, puesto que, según éste, es el acto de la voluntad el que produce los méritos, tanto buenos como malos, sin causa y sin origen, por donde los méritos —a causa de los cuales merece el cielo y el infierno— dependen solamente del hombre y de su libre voluntad. Si la elección gratuita de Dios precede a la actividad humana, entonces la actividad meritoria humana, según Julián, estaría demás. No habría razón para justificar la existencia de una voluntad, si sus buenas o malas obras, sobre las cuales Dios no tiene influjo, no pudieran merecer el cielo o el infierno, sino dependientemente de una elección gratuita de Dios.

Julián rechaza, por eso, la exégesis de Agustín, y da su propia explicación de Rom. 9, 21:

Quod autem Deus dictus est, Figulus ex eadem massa faciens aliud vas in honorem, aliud in contumeliam; *a te commemorari omnino non debuit: ...nam cum alii in honorem, alii in contumeliam fieri dicuntur, juvatur sensus*

---

(124) *Id.* I, 122. Cfr. I, 92.

(125) *Id.* I, 123. *Nec malum itaque naturale est, nec Deus creare reos potest...*

(126) *Id.* I. 124.

(127) *Id.* I, 125. *...et per hoc non ire omnes ex uno in condemnationem; sed eos tantum qui rebelles voluntati Dei, sine poenitentia, sine correctione, ultimo fuerint fine deprehensi.*

Tu ergo quomodo liberum arbitrium confiteris, cui unum tantummodo dicis esse possibile, id est, facere malum, non autem esse possibile deflectere a malo et facere bonum (119).

Y en otro lugar insistirá:

...Liberum ergo dicis, quod nisi malum facere non posse contendis. Inveni, si potes, alteram definitionem rei non liberae, et hoc liberum vindicato... quid esset quod visus diceretur oculorum, idque tu definires hoc modo: visus est vel effossos habere oculos, vel impedimentis quibusque videnti tempore nihil posse conspicere; atque hanc definitionem putares visui convenire... (120).

Julián no acepta esta voluntad libre, e insiste:

Interim... inculco liberum arbitrium nec ob aliud datum esse, nec intelligi in alio posse, quam ut nec ad justitiam, nec ad iniquitatem, captiva aliquis voluntate rapiatur (121).

Y prosigue:

Sunt quidem dulcia incitamenta vitiorum, amara etiam frequenter quae a persecutoribus excitantur tormenta poenarum: sed et illa censura honestatis everberat, et ista consumit magnitudo patientiae (122).

No niega que también Dios ayuda en estas ocasiones con su gracia, pero ella actúa como la "dulcia incitamenta vitiorum". Dice:

Adsunt tamen adjutoria gratiae Dei, quae in parte virtutis nunquam destituunt voluntatem: cujus licet innumerae species, tali tamen semper moderatione adhibentur, ut nunquam liberum arbitrium locopellant, sed praebeant adminicula, quamdiu eis voluerit inniti: cum tamen non opprimant reluctantem animum. Inde quippe est, quod ut alii ad virtutes a vitiis ascendunt, ita etiam alii ad vitia a virtutibus relabuntur (123).

Que una gracia pueda hacer que bajo su influjo el libre albedrío libremente trabaje y actúe, es una idea que nunca fue considerada por Julián como una realidad posible. La rechaza a priori como absurda, pues lo que actúa intrínsecamente dentro de la voluntad y causa el acto libre, destruye, según él, el acto libre. Siendo ésta, para Julián, una verdad inconmovible, afirma con toda consecuencia y lógica que el acto volitivo no tiene origen ni causa. ¡Parece que estamos aquí delante de una estructura mental muy semejante a la de muchos teólogos y filósofos modernos que rechazan —parece que por iguales motivos— una premoción natural o sobrenatural que desde adentro —"ab intrinseco"— dirija a la voluntad de tal manera que, a pesar de esta dirección "ab intrinseco" por parte de Dios hacia un fin predeterminado, conserve su libertad!

La doctrina de Julián acerca del mérito se deduce lógicamente de las doctrinas ya expuestas. Dios, dice, es todopoderoso y justo. Omnipotencia y

---

(119) *Id.* III, 115.
(120) *Id.* III, 119.
(121) *Id.* III, 112.
(122) *Id.* III, 113.
(123) *Id.* III, 114. Cfr. ahí mismo la respuesta de Agustín.

Catholicorum, quo secundum diversitatem voluntatis humanae, diversus etiam vasorum exitus praedicatur (128).

Y prosigue:

...pietas explanabit et ratio, Deum meum neminem in contumeliam formare (129).

Sed imaginem suam, id est, omnes homines bonos condere, qui etiam demolitos studiorum pravitate, reformare remediorum desiderat largitate... quia et illis est benignus qui nihil deliquerunt, et justo punit judicio eos qui boni a Deo conditi suapte voluntate peccarunt, ac misericordiae subsidiae respuerunt (130).

Es muy interesante e instructivo ver cómo explica después Julián el capítulo nono de esta epístola para acomodar la doctrina del Apóstol a su doctrina acerca del libre albedrío:

Apostolus itaque Paulus disputans cum quaestionibus Judaeorum, qui... dedignabantur coaequari sibi ex Gentibus fideles, et justitiam Dei commendat et gratiam, disputans ad earum munificentiam pertinere, quod et primo Judaeos nobilitaverat legis agnitio, et quod deinceps etiam Gentes adsciverat Christi praedicatio... Comprimit... tumorem, et ostendit non in seminibus humani generis, sed in moribus esse distantiam; ...siquidem Jacob et Esau *una seminis exceptione concepti, et una vi parientis effusi,* diversos nimium exitus pro meritorum diversitate pertulerint (131).

Esaú es rechazado a causa de sus malas obras; Jacob al contrario, aceptado a causa de su buena conducta, porque fue tranquilo, de buen genio, obediente y celoso. Así demuestra Dios que premia a los buenos y castiga a los malos, sin tomar en cuenta de quiénes proceden tales personas. En efecto, la procedencia de tal o cual familia no protege contra el mal ni es un impedimento para adquirir la virtud.

Luego Julián prosigue:

Esau enim profanus et fornicator..., Jacob autem quietus et mitis... Hoc ergo totum agens conflictu illo Apostolus; in quibusdam tamen locis, ad incurvandam circumcisorum arrogantiam, sub nomine gratiae de sola Dei praejudicat potestate (132).

Y explica en seguida esta extraña afirmación dando su exégesis de la actitud del Apóstol Pablo:

Ut illis in cerimoniarum et hostiarum observatione gloriantibus, perque hoc aestimantibus alias nationes nullis legis ritibus consecratas ad consortium sui nec posse admitti subito, nec debere, diceret, quia etsi in illis observationibus fuisset summa justitiae, haberet tamen in potestate sua Deus, quamdam fa-

---

(128) *Id.* I, 126.
(129) *Id.* I, 129.
(130) *Id.* I, 130.
(131) *Id.* I, 131.
(132) *Id.* I, 132.

cere populorum commutationem, ut rejiceret quos vellet, et quos vellet assumeret. Cui sensui respondet sub persona Judaeorum, nihil debere jam exigi ab hominis voluntate; quandoquidem Deus, cujus vult miseretur, et quem vult obdurat. *Ad quod refert Apostolus,* O homo, tu quis es qui respondeas Deo? *Et infert testimonium prophetae Isaiae*, Numquid dicit, *inquit*, figmentum ei qui se finxit, Utquid me fecisti sic? *Additque de suo:* Aut non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud in contumeliam? *Et est sensus ejusmodi: quia ego commendavi voluntatem Dei, auctoritatemque gratiae ejus exposui, dicens quod misericordiam praestaret, cujuscumque misertus fuisset: tu mihi, o Judaee, calumniam concitasti, quasi commendatio prolata a me voluntatis et potestatis divinae ad excidium justitiae illius pertineret: et quia dixi, Facit quod vult; argumentatus es nihil jam reposci ab hominis voluntate debere, si Deus totum pro sua faceret voluntate; cum personae dignitas locum excluserit quaestionis. Nam si dixissem, Facit Deus quod debet secundum justitiae suae leges, quae de meritis judicat singulorum; nihil quale nunc objicis, utique retulisses: nunc vero quia dixi, Facit Deus quod vult; putasti me aliquid furatum esse de justitiae dignitate. Utrumque igitur idem est. Nam cum de Deo dico, Facit quod vult: nihil aliud dico, quam, Facit quod debet: quia scio eum nihil aliud velle quam debet. Ubi ergo inseparabiliter voluntas cohaeret aequitati quamcumque de illis nominavero, utramque signavi* (133).

Deben advertirse estas últimas palabras. Cuando Pablo dice que *Dios hace lo que quiere*, significa que *Dios hace lo que debe hacer conforme a las exigencias de su justicia*. La voluntad de Dios está tan inseparablemente unida a su justicia que aunque solamente se mencione una, se refiere a ambas.

La salvación, el destino futuro del hombre no depende pues —según Julián— de Dios, en el sentido que se vayan a salvar aquellos de quienes Dios se apiade, sino que depende del hombre. Como el hombre se comporte en el mundo será su recompensa en la otra vida. No la misericordia de Dios ni su gracia salvan al hombre, sino la actividad de este mismo. Si su salvación dependiese de la misericordia de Dios, la voluntad humana estaría demás, puesto que si Dios, según su capricho, quisiera salvar al uno y endurecer al otro, la voluntad humana no podría impedirlo (*cum personae dignitas locum excluserit quaestionis*) porque nadie podría resistir a Dios. Pero según Julián, Dios obraría caprichosamente, si salvara a aquellos que quiere salvar sin tomar en cuenta los méritos humanos, porque si los tomara en cuenta no se podría decir que está salvando a los que quiere salvar, sino a los que debe, conforme a las exigencias de su justicia, según la cual es deudor de los hombres y debe darles premio o castigo conforme a sus méritos. En tal caso, la causa de la salvación de los hombres es la justicia de Dios y no su misericordia, ni su voluntad divina. Julián debe pensar de esa manera porque, conforme a su doctrina del libre albedrío, no puede admitir que el hombre produzca sus méritos mediante

---

(133) *Id.* I, 133.

el don de la gracia de Dios. Pues, de concebir el mérito como efecto y fruto de la gracia divina, no podría aceptarse que los hombres son salvados tanto por los méritos como por la gracia y misericordia divinas, que hacen posibles tales méritos; cosa que Julián no acepta porque, según su doctrina, Dios no puede tener influencia alguna sobre la producción del acto libre de la voluntad, que no tiene causa ni origen. Por consiguiente, si el hombre es salvado a causa de sus méritos, entonces solamente la justicia divina puede intervenir como causa para que el hombre reciba premio o castigo. Y la justicia divina debe intervenir porque Dios mismo se ha comprometido con ella.

Julián ha sido llamado con razón el sistemático del pelagianismo. En realidad es lógico en su sistema y no teme sacar las últimas consecuencias de sus doctrinas. No teniendo el acto de la voluntad causa ni origen, los méritos no pueden tener otra causa que la voluntad humana. Dios, frente a ellos, solamente puede asumir la actitud de juez y premiarlos o castigarlos conforme a las exigencias de su justicia. Bajo este aspecto no vacila en declarar: *Deus facit quod debet.* Dios hace lo que la justicia le reclama. Si por eso Pablo dice en Rom. 9, 18: a quien Dios quiere prestar misericordia, la presta, y a quien quiere endurecer endurece, estas palabras, según Julián, solamente pueden significar: Dios se apiada y salva o castiga a aquel a quien, conforme a su justicia, debe salvar o castigar (134).

En el capítulo nono quiere el Apóstol, según Julián, refrenar la soberbia de los judíos que no aceptaban que también los paganos pudieran salvarse, arguyendo que si también los paganos pueden conseguir lo que Dios les prometió a ellos por el cumplimiento de la Ley, entonces la consecución del fin último no dependerá ya de los esfuerzos humanos y por consiguiente no habrá ya necesidad de esforzarse (135). Pablo rechaza esta insistencia orgullosa de los judíos en su procedencia de Abraham y su situación de pueblo elegido, contestándoles que Dios tiene poder y autoridad para llamar también a otros pueblos a su reino. Y prosigue:

Verum quia... a tali magistro, sicut commendabatur auctoritas Dei, ita erat indefensa relinquenda justitia; subdit consequentissime, vasa quae in contumelia et quae in honore fiunt, habere hoc de propiae stipendio voluntatis... (Rom. 9, 22-24). *Certe hic absolvit, quod superior conflictus operuerat, non inferri a Deo iram nisi his vasis quae ad perditionem consummata fuerint; gloriam autem dari his quae ad hoc fuerint praeparata. A quo autem vasa hujusmodi in susceptionem horum quae diximus praeparentur, ipsius Apostoli sermo patefecit.* In magna, *inquit,* domo... Si ergo mundaverit quis semetipsum ab

---

(134) *Ibid.*

(135) *Id.* I, 134. *Ergo superbia illa quae volebat otiari, et desidiam suam ob id colore necessitatis obnubere... ideo necessitati divinae conabatur adscribere, ut assereret necesse esse alterum de duobus, id est, aut Gentes ad promissionis non venire consortium, aut si hoc liceret Deo, exstingui officia liberae voluntatis.*

his, erit vas in honorem sanctificatum, utile Domino, ad omne opus bonum paratum (2 Tim. 2, 20 s.) (136).

Y termina:

Ecce officium liberae voluntatis: Si, *inquit,* mundaverit quis semetipsum a societate vasorum vilium (*quo nomine vitia denotantur*), erit vas in honorem sanctificatum, ...*Haec igitur vasa, studiis propriis, aut ad iram, aut ad gloriam praeparantur: Deus autem notam facit potentiam suam in utroque, vel severitatem in impios exserendo, vel benedictionem fidelibus largiendo* (137).

Sólo del libre albedrío humano depende, pues, el mérito del hombre. Esto es para Julián un hecho inconmovible, y estima que la Sagrada Escritura lo dice en todos los lugares donde Dios se dirige a la voluntad humana y promete premio o castigo por las obras que el hombre realiza. Dichos textos son citados en la obra de Julián innumerables veces, y cuando se encuentra con alguno que, como Rom. 9, 18, no prueba tan claramente su opinión, entra Julián el exégeta a manipularlo con tanta habilidad que termina haciéndole decir lo que a él le conviene (138). No se puede decir que Julián haya procedido torpemente en tal empresa. Al contrario, es un hombre muy ingenioso y hábil. Su desgracia fue haberse encontrado con otro hombre aun mas ingenioso que él, Agustín, el obispo de Hipona. Tan consecuente es Julián en su doctrina acerca del libre albedrío y el mérito, que no titubea en afirmar que la justicia del hombre Cristo fue también efecto de su libre voluntad humana. Al respecto dice:

...*incarnatio Christi opus suae divinitatis tuetur, qui afferens ad me naturam meam et voluntatem suam, cujus mihi speculum offerebat et regulam, pronuntiansque nihil in se diabolum invenisse peccati, ostendit* culpam non de carnis conditu, sed de sola suscipi voluntate. *Denique... in Scripturis... ita etiam illud claro testimonio perdocetur, quod suscepti hominis justitia non de naturae diversitate, sed de voluntaria actione substiterit* (139).

No es la unión hipostática la causa de la impecancia de Cristo, sino solamente su voluntad humana. Si Agustín opina que Julián afirma con tales palabras que la unión hipostática habría sido merecida por Cristo con sus méritos humanos, probablemente le atribuye algo en lo cual éste no pensó. A Julián le interesa solamente llevar su doctrina hasta sus últimas consecuencias y por eso la aplica también al hombre Cristo.

Resumiendo, podemos decir: la doctrina de Julián acerca del libre albedrío, acerca de la gracia y del mérito forma un todo orgánico. Su centro y fundamento es la doctrina acerca del libre albedrío y del acto de la voluntad.

---

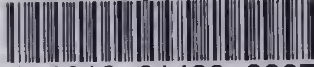
(136) *Ibid.*
(137) *Id.* I, 135.
(138) Cfr. *Id.* I, 87 ss.
(139) *Id.* IV, 84. Cfr. ahí mismo la respuesta de Agustín, y en I, 138.

Alrededor de esta doctrina se agrupan las demás que siempre son consideradas y modificadas de manera que no alteren o lesionen la doctrina del libre albedrío. Si uno impugna ésta, lesiona inmediatamente las doctrinas que se refieren a Dios y su manera de existir, porque la doctrina acerca del libre albedrío está tan íntimamente relacionada con la justicia de Dios y sus juicios, que Dios deja de ser juez del hombre si se entiende mal la libertad humana. Y si Dios deja de ser juez justo, deja de ser Dios (140).

---

(140) *Id.* I, 28.

EDITORIAL UNIVERSIDAD CATOLICA
LIRA 136 — FONO 397765 — SANTIAGO
1 9 6 3


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01480 8887